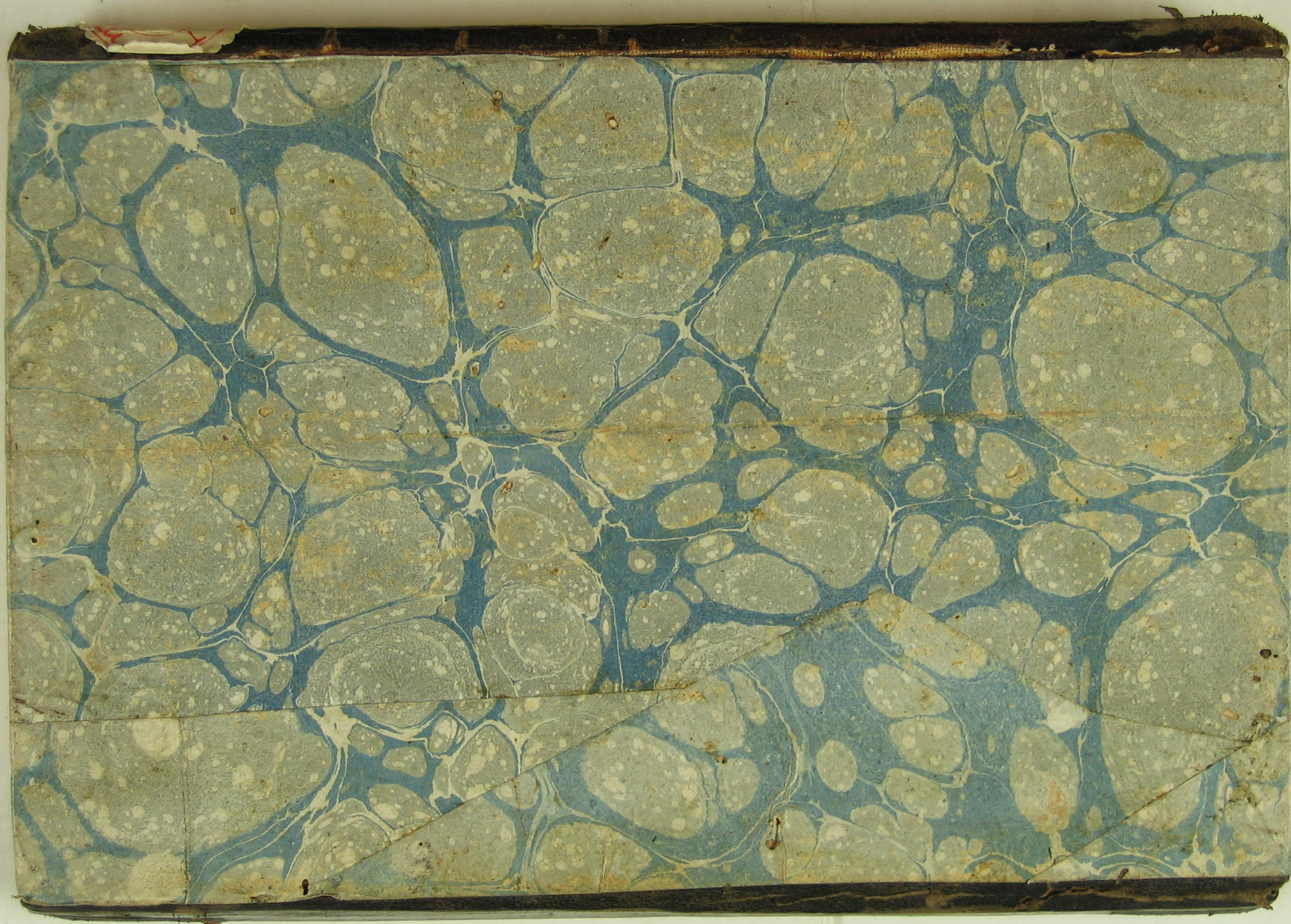


حاشیه جدید لمولانا جلال

جلال كه حكي [illegible] حلبي افندي [illegible]

حواشي مولانا جلال على [illegible] التجريد

من كتب الفقير [illegible] المرحوم [illegible] [illegible]

صاحب [illegible]

حواشي مولانا جلال على حاشية التجريد

الحقير [illegible] ما معروف زاده

حاشيهٔ تجريد

حواشي مولانا جلال الدين
على حاشية التجريد

١١١

سعدی چلبی افندی





٨٢٦

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله في الحاشية قيل لم يرد به معينا اقول مراده بالزيادة في الجملة الزيادة بوجه ما
وذلك ليس معنى ثالثا كما ظنه في تغيره بل هو جار في المعنيين الى صلين بالاضافة
اذ الزيادة بوجه ما اما على جميع من اضيف اليه او مطلقا فذلك تحقيق للزيادة المعتبرة
في مفهوم الصيغة مع قطع النظر عن الاضافة وغرضه من ذكر انه لو اعتبر الزيادة من جميع
الوجوه فعسى ان لا يتحقق في احد او ينحصر في فرد فافهم قوله بل له ان لا يكون المكتوب بصورة
على اقول هذا هو الظاهر فان الشيعة يكرهون الفصل بين النبي عم وبين آله
بلفظ على وينقلون في ذلك حديثا وايضا هو بصدد الاختصار ولا حاجة في هذا العطف
الى اعادة الجار وانما اكتفى بعلي رضي مع اشتراك غيره في استحقاق الصلوة اكتفاء بالاصل
لزوم الاختصار رعاية لنوع من براعة الاستهلال كما في القرينتين الاولين قوله واحوال
المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل اقول قيل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد
وان استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك اثبته الحكماء ويستقل
باكثر ما علم من احوال المبداء وان لم يستقل ببعضه كالسمع والبصر ولذلك لم يثبته الحكماء
فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبداء مما لا يستقل باثباتها العقل لكان
اظهر واقول الظاهر ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصد الخاص بعلم الكلام والعمدة
الوثقى فيه بل هو المتبادر الى الفهم عند اطلاق اهل الشرع وظاهر عدم استقلال
العقل باحواله فان بقاء النفس بعد البدن ليس من احوال المعاد الجسماني
اصلا وان كان له نوع تعلق به ولا يخفى انه ليس في كلام الشارح اشعار باستقلال
العقل بجميع احوال المبداء فانه قال وما يستقل به العقل فذلك اعم من جميع احوال
المبداء وبعضها وعدم استقلال العقل في بعض احوال المبداء لا يقدح في الترتيب
اذ لا ينتظم تقديم النبوات على احوال المبداء مطلقا وكيف تقدم اثبات الرسالة

على اثبات

خ
ولذلك لم يذكره الحكماء في مباحث المعاد بل في مباحث الجواهر
ح

رتبة ..

2

على اثبات وجود المرسل ولا يلايم توسيط النبوات بين احوال المبداء
وما جعله هذا القايل اظهر موقوف على كون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال
المعاد الروحاني وهو غير ظاهر لا يقال لا توقف له على ذلك لجواز ان لا يستقل العقل
ببعض احوال الروحاني لانا نقول هذا كلام على السند الاخص اذ على هذا التقدير
يتوقف على اثبات كون هذا البعض منضما الى الجسماني اكثر مما لا يستقل به العقل
من الروحاني وهو ايضا غير ظاهر فما ذكره الشارح اظهر في المقصود واحوط في
التجنب عما لا يهتم فيه قوله في المعارف الالهية اقول اراد بالمعارف الالهية ما لا يجوز
الا بتوفيق الله تعالى لعدم استقلال العقل فيه لا المعنى المشهور قوله انما يستنبط
من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اقول ظاهر العبارة ان
البحث في قسم الامور العامة مقصور على الممكنات وليس كذلك بل يبحث فيه
عن الوجود والعلية وغيرهما على وجه يتناول الواجب وقد صرح بذلك فيما بعد حيث
قال لما اورد كلاما يختص بواحد منها في بابه احتاج الى ما يعرفه الاحوال المشتركة
اما بين الثلثة او الاثنين فانه صرح في البحث عما يتناول الممكن والواجب فمراده
باحوال الممكن اعم مما يختصه او يعمه وغيره كما ان المراد بالامور العامة اعم مما يعم
فقط او ابا هو مع الواجب اعتمادا على ما سيعلم ولم يفصله ابتداء رو ما للاختصار
على مناط الغرض من وجه الحصر والترتيب قوله ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود
اقول لقائل ان يقول يدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة
والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر بل الكلام
ايضا عند بعضهم لا يقال المراد وجوده في جميع افراد الثلثة او في جميع افراد
القسمين والصفات السبعة لا يوجد في الاعراض اصلا ولا في الجمادات من افراد
الجوهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد الواحد لانا نقول بعد الاغماض عن عدم دلالة

يشعر ح

م

بحث الامور العامة

اللفظ على ذلك وانهم جعلوا العلية مما يشترك فيه الثلثة كما صرح به الشارح وشمولها
لجميع افراد الجوهر والعرض غير بين يلزم خروج العلة المادية والصورية وغيرهما مثل الكثرة
بعين ما ذكر في الكم ويمكن الجواب بان كون هذه الاشياء من الامور العامة لا يوجب ان يبحث
عنها في هذا القسم اذ ربما لم يتعلق غرض يعتد به بالبحث عنها على وجه العموم بل بالبحث
عن انواعها فقط نعم انما يلزم انه لو بحث عنها على هذا الوجه لبحث في هذا القسم وبدعي
ان المعلوم والمخبر عنه والمعبر عنه ونظايرها داخلة في تفاسير الامور العامة مع
انه لا يبحث عنها اصلا لكن في عدم تعلق الغرض المعتد به بالبحث عن الصفات السبعة
على وجه العموم نظر فان قيل قد بحث عن الكم المطلق في قسم الاعراض اجيب
بالمنع والتزام ان ذكر ما يتحقق من احواله هناك على سبيل المبدئية لا من حيث انها
مسائل غاية ما في الباب ان يكون المص ترك ذكر هذه المسائل في قسم الامور العامة
كسائر المسائل المتروكة ثم ذكرها على وجه المبدئية في قسم آخر كسائر المبادي ولا حجر
فيها ولا مخالفة للاستحسان ولعله انما لم يذكرها في الامور العامة لتحيل في قسم الاعراض
عليها بناء على انها مباد مخصوصة لقليل من المسائل فالحوالة عليها في هذا البعض
مع طول الفصل توجب الانتشار فان قيل مع لا يختص بقسم من الموجودات فليس
احواله مبادي مخصوصة بالبعض قلنا مع وان كان كذلك لكن معظم الحاجة الى احواله
يندفع بمبحث الكثرة فلا يبقى كثير اعتداد بها من هذه الحيثية بل انما يبقى للاحتياج
المذكور اليها في مباحث نوعية فقط فلذلك لم يلتفت الى ذكرها في مسائل الامور العامة
بل اورد على سبيل المبدائية في قسم الاعراض وفيه تكلف واعلم انا سنقرر ان الامور
العامة هي المشتقات وح فاندفاع هذا السؤال ظ لان المبحوث عنه في الاعراض
هو نفس الكم لا المتكم الذي هو من الامور العامة وبذلك يندفع ايراد آخر
وهو ان الكيف يعرض للجواهر والاعراض مع انه مذكور في قسم الامور الخاصة وكذلك

الايراد بالكم المتصل فانه يعرض للجوهر والعرض اذ الجسم التعليمي يعرض الجسم الطبيعي
والسطح يعرض التعليمي والخط يعرض السطح قوله في الحاشية يعني يكون هو مع ما
يقابله اقول قلت ان اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابله المعنى الاصطلاحي
المنحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة والامكان
والوجوب ليس من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن
الطرفين والآخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى اللاوجوب
واللا امكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض
علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافات فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة
مع الاحوال المختصة بالآخرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي
فانها من مقاصد الفن اللهم الا ان يقال المراد شمولها مع مقابل واحد يتعلق
بكليهما غرض علمي كما يرشد كلية قوله ويتعلق بكل واحد من المتقابلين وتلك
الاحوال امور متكثرة وان اعتبرت لكل منهما مقابلا واحدا يكون هو مع شاملا
لجميع الموجودات لم يكن المقابل الآخر مما يتعلق به غرض علمي كقبول الخرق والالتيام
وعدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة مثلا فتأمل قوله فالمقابل العدم
بكونه في مقابلة الوجود اقول قلت لا حاجة الى الالتزام ذلك بناء على تفسيره فان
العدم بمعنى رفع الوجود من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا
الامتناع ان اريد به ما بالغير او المطلق اذ مثل لا يقال المتبادر من العبارة
ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود وليس العدم
والامتناع كذلك لانا نقول فيخرج الامكان ونظايره وان اريد ما يكون من احوال
الموجود حال كونه موجودا بمعنى انه لا ينافي الوجود اتجه عليه ان العبارة لا دلالة
لها على ذلك اصلا ثم ما الباعث على هذه الارادة حتى يلزم لاجله كون بعض المباحث
تطفلا فان قيل ليس رفع الوجود المطلق ولا الذهني من احوال الجوهر

والعوض بل لا يتصف به شيء اصلا بحسب نفس الامر كما حقق في بحث المجهول المطلق قلنا
قال السيد في حاشية التجريد ان كان ارتسام المفهومات في القوى العالية وجودا
ذهنيا للعالم يكن الحكم بكونها معدوما مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع الآن يراد
التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها
في قوانا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له في الذهن على انحاء مختلفة
احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تقييد بزمان سابق او لاحق او ببعض الاذهان هذا كلامه
وقد جوز الشارح بعض تلك الاحتمالات في ذلك الموضع ومع تجويز تلك الاحتمالات
كلا او بعضا لا حاجة الى التزام كون البحث عنه تطفلا على انه يمكن ان يقال مع قطع
النظر عما ذكر ان اتصاف المفهومات بالوجود المطلق او الذهني وان كان
دائما لكن ليس واجبا لذات تلك المفهومات بل ممكنا وقد صرح ايضا به السيد
قدس سره في بحث المجهول المطلق وح فسلب ذلك الوجود عنها ممكن فالعدم المطلق
من احوالها الممكنة الثبوت لها ولا باعث على حمل الاحوال على الاحوال الثابتة
لها بالفعل حتى يلزم لاجله كون البحث عنه تطفلا مع انه عنوان الفصل بوجه
اللتيا والتي يكون البحث عن العدم الخارجي اصلا من غير ريبة فالتزام كون البحث
العدم مطلقا تطفلا غير سديد مع انه لا حاجة الى التزام ذلك في العدم المطلق والعدم
الذهني ايضا كما عرفت قوله فلان الامكان قد اخذ اقول فيه نظر لان المواد الثلثة لا تنحصر
في الوجود بل تتحقق في كل محمول نسب الى موضوع كما حقق في موضعه فامكان
الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه فان معناه
كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول
للموضوع او سلب ثبوته له فامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت
الاخبار عنه له وعدم ثبوته وفيه نظر لا يخفى فان الثبوت المذكور معنى رابطي

وهو الثبوت

وهو الثبوت النسبي وقد جعل ههنا آلة لملاحظة الطرفين والموقوف وجود
الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنسبي فيكون
تعريفا بما يصدق هو عليه ولا اشتباه فيه الا بالشرطين المشهورين وكلاهما
ممنوع في صورة النزاع قوله فلانه قد اخذ الكون اقول قلت للمعرف ان يقول
الكون المأخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والموقوف
هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هذا من الترادف في التعريف
كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة لا يقال
قول المص بعد ذلك واخذ الحال الوجود او جعل رابطا يدل على ان المعرفة
مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف بان يقول بعد تسليم ان الموجب
معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف
مطلق الوجود الشامل للمعنى النسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق
هو عليه ولا يلزم فساده كما مر لا يقال النسبي هو الكون في نفسه مع قيد ثبوت
تلك الصفة التي يتلوها لانا نقول من البين انه ليس كذلك كيف ويمكن التصديق
بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع لقوم ثم على هذا التقدير
ايضا انما يكون تعريفا بالمرادف لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب وضعين
كما في الامكان العام والخاص اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف وان كان
دوريا فان قيل ثبوت الشيء على صفة يرجع الى ثبوت الاتصاف في نفسه وهو
تشتمل على مطلق الثبوت في نفسه الذي هو المعرف قلت على هذا التقدير ايضا
لا يكون تعريفا دوريا ولا يكون تعريفا بالمرادف الا بالشرط المذكور ولو انه
لا يكون اطلاق الكون عليهما بحسب وضعين على انا لا نم كون ثبوت الشيء على
صفة عين ثبوت الاتصاف في نفسه وان فرضناه استلزامه له فليتامل قوله و

وسلب الكون في تعريف العدم اقول قلت على تقدير ان يكون العدم سلب الكون
لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان
الناطق فالاولى ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم
مضافا الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود ولم يصرح
بالقيد اكتفاء بقرينة المقابلة والشهرة في هذا المعنى قوله ومتوقف على سلب
مفهوم الموجود اقول اي بحسب التصور والملاحظة فلا يرد ما اورد عليه الشارح في الحاشية
فتدبر قوله واعتذر عنه اقول فيه بحث اما اولا فلانا نقلب هذا الاعتذار و
نقول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم
الوجود معلوم لكل من يعرف متن اللغة فاذا علم مفهوم صيغة المفعول علم مفهوم
الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم
الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت العين ليس تعريفا للوجود بالشيوع لانه غير
محتاج الى التعريف بل المحتاج اليه هو الجزء الآخر اعني مفهوم الصيغة واما ثانيا
فلانه يجوز ان يكون مفهوما الوجود والصيغة كلاهما معلومين ومفهوم الموجود
مجهولا فيتعرف باجزائه كما في سائر المفهومات المكتسبة والجواب عن الاول
ان ما علم من متن اللغة انما هو مفهوم لفظ الوجود لا كنه الوجود والمقصود
بالتعريف ههنا هو الكنه وعن الثاني ان تفصيل معنى الموجود الى معنى المشتق
منه والصيغة معلوم من علمي اللغة والصرف اذا الجزء الاول يعلم من الاول والثاني
من الثاني وليس ذلك من وظائف المقام قطعا فلو كان كنه الوجود معلوما لم يحتج
الموجود الى التعريف الصناعي بل الى التفصيل الذي هو معلوم من اللغة فتامل
ولو بني الاعتذار على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق حيث يكون الغرض
تعريف المبدا بالمبدا شائع بل غالب لكان اظهر ولم يتوجه عليه ما ذكره فافهم

قوله

قوله او لانها اطلق عليها تسامحا اقول بل الظاهر ان الامور العامة
مطلقا هي المحمولات وفي ذكر مباديها مسامحة مشهورة ويؤيده قوله فيما بعد
لتحقق الامكان وفائدة الحمل وقوله وانتفاء التناقض وقوله واتحاد مفهوم
نقيضه على كل منهما هناك قوله واما اذا كان اقول لا يخفى عليك ان هذا
الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل هو تعريف لما صدق عليه المشتق كما صرح
به وتعريف المشتق منحصر في القسم الاول فيتم كلام المعتذر من غير قصور ولا يرد
عليه ما اورد عليه لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف للماخذ بالماخذ
قوله يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة
الارادية قلنا هو تعريف لما صدق عليه الحساس لا المفهوم الذي هو معنى
المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح لاستلزامه تعريف الاحساس بالحركة الارادية
كما قرره به المعترض وكلام المعتذر ينادي على ان مراده ما ذكرنا حيث قال مفهوم
الموجود مشتمل على شيئين اه فانه صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق
تعريف للماخذ بالماخذ واما قوله تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من
قبيل الوجه الاول فنقول الكلام على تقدير ان يكون غرض المعرفين من هذا
التعريف وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود فان النزاع انما وقع في بداهة
كنهه لا على ان يكون الغرض تصوير افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدومات
فان ذلك لا يحتاج الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان
تعريفا لافراد الموجود بوجه يميزها عن المعدوم بما هو مقصود في كون امكان
الخبر غير محمول على الوجود خلل آخر في التعريف لو لم يمنعه المعرف ولم يلتزم كونه
محمولا عليه فافهم قوله فح ان اجيب بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا للماخذ
الاشتقاق اقول هذا في التعريف الرسمي غير بين فان مفهومي المشتقين اذا كانا

وذلك غير مقصود في هذا المقام قطعا بل الكلام هاهنا في الوجه الاول اعني تعريف مفهوم الموجود صح

متساويين وان لم يصدق المبدا على المبدا فلم لا يجوز تعريف احدهما بالآخر
كالضاحك والمتعجب لايقال المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك بل على افراده
فلا يجوز تعريف مفهومه به لانا نقول المعتبر في المعرف صدقه على افراد المعرف وحيث
اطلق الصدق على المعرف في كلامهم فمرادهم ذلك على انا لا نم ان المتعجب لا يصدق
على مفهوم الضاحك اعني الضاحك لا بشرط شيء فان اتصاف الافراد مستلزم لاتصاف
الماهية لا بشرط شيء بل اتصافها عين اتصافها نعم لا يصدق على المفهوم المقيد
بالاطلاق او غيره من الامور الذهنية فليتامل قوله مثلا اذا سئل اقول
اورد عليه انه اذا سئل بما عن الضاحك لم يصح ذكر الكاتب في الجواب اصلا
اذ الكاتب عرضي بالقياس الى المسئول عنه ولا يصح وقوع العرضي في جواب ما هو
كيف والمقول في جواب ما هو منحصر في حده وجنسه ونوعه وهذا الايراد ليس
بشيء اذ هو مع كونه مناقشة في المثال مندفع بان القوم حصروا امهات المطالب
في مطلب ما ومطلب هل ومطلب لم ثم قسموا مطلب ما الى ما هو لطلب شرح
الاسم والى ما هو لطلب الماهية الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة والمركبة
وحكموا بان مطلب ما الاسمية متقدم على جميع المطالب معللين بانا ما لم نعرف يعلم
شرح قول القائل هل عنقاء مغرب موجود لم يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاثبات
فيجب ان يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل وما لم نعرف ان الشيء
موجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته اذ لا يكون للمعدوم ذات حقيقي فلو لا انهم
ارادوا به ما يعم الحد والرسم بل التعريف اللفظي ايضا لم يصح منهم هذا الحكم لجواز
ان يعلم برسمه مثلا ثم يطلب بهلية البسيطة الى آخر المطالب وهذا ظ
وممن صرح به الشيخ عمر ابن الخيام في رسالة له في حكمة الكون والتكليف
حيث قال مطلب ما هو السؤال عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون الجواب

صفة مشبهة ثابت اعتق

هذا التعليل للخيام لا لشارح الرسالة

تحديدا

6

تحديدا او رسما واما شرحا للاسم وتبيينا ولا يكون هذا المطلب جامع
الجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب بل يكون الجواب الى المجيب بان يأتي بما شاء
ويأتي به حدا لذلك الشيء او هو قاله فظهر ان الرسم يقع في مطلب ما هو من الجملة
على ما صرح به هو وغيره غاية ما في الباب ان يكون وقوعه على سبيل التوسع او
الاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات وبذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين
ما اشتهر في كلامهم من حصر المقول في جواب ما هو في الامور الثلثة فان هذا
الحصر انما هو بحسب الحقيقة فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله والله
الموفق قوله فان لم يوجد او رد بدلها اقول هذا يدل على ان لا ترادف بين
المفرد والمركب اما لاعتبار اتحاد نوع الوضع في الترادف فان وضع المفرد
شخصي ووضع المركب نوعي او للتفاوت بينهما بالاجمال والتفصيل والثاني
اولى فان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات ومن ههنا علم ان لا ترادف
بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معناه ذلك قوله بل يمتنع كونه
متصورا ايضا اقول اعترض عليه بانه ان اراد انه يمتنع تصور افراد الوجود العارضة
للماهيات بكنه الحقيقة فيرد عليه ان ليس للوجود عروض للماهيات اصلا
لا ذهنا ولا خارجا لما سيجيء بل ينتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم
الواحد البديهي المسمى بالوجود وسيشير اليه بقوله والوجود من المحمولات
العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحلوله فيه فلا يكون وجودات الماهيات
افرادا حقيقية لذلك المفهوم بل هي نفسه مضافا الى الماهيات فيكون حصصا
وقد اعترف الشارح بذلك حيث قال واثبات ان في الموجودات امرا وراء
الماهية والوجود المطلق وحصصه زائدا على الماهية عارضا لها مما لا سبيل
اليه واذا كان الوجودات حصصا لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس

اليها نعم لو كان لذلك المفهوم فرد في نفس الامر وحكم بانه كنه حقيقته توجه
المنع وان اراد انه يمنع تصور هذا المفهوم المنتزع البديهي نفسه بكنه الحقيقة
فغير لازم المصنف سيبين ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له ولا فصل له فطبيعة
ذلك المنتزع البسيط وذاته وكنه ماهيته ليس الا نفسه كما في ساير المفهومات
البسيطة في العقل فلا يخفي فساده اما اولا فلان الشارح منع ههنا كون
الوجود متصورا بالكنه فاذا فرض توقفه على كون الوجودات حصصا لا افرادا
حقيقية فلا بد من اثباته بالدليل اذ ليس بديهيا ولم يعترف به الشارح اصلا
فاما ذكره من قوله واثبات ان في الموجودات اه منع وليس فيه اعتراف بانتفاء
ذلك الامر بل هو صريح في ان اثباته مما لا دليل عليه ولا يلزم من انتفاء الدليل
على الشيء انتفاؤه واما ثانيا فلان كون تلك الافراد حصصا وكون ذلك المفهوم
نوعا لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا
بالكنه ولم يثبت بعد بل ليس الكلام الا فيه وبساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوته
لا يستلزم بداهته اصلا كما في ساير المفهومات البسيطة لا سيما الواجب تع قوله
فطبيعة ذلك المنتزع اه قلنا هذا لا يدل على حصول كنهه لجواز كون ذاك الامر
حاصلا في الاذهان بامر يساويه لا بكنهه لا بد لنفي ذلك من دليل قوله وتلك
الاجزاء معروضاته اقول كون تلك الاجزاء معروضات الوجود بناء على ان الظاهر
ان الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية فذكره استظهار لان غاية الامر على هذا
التقدير ان يكون الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك الاجزاء معروضات
له فيكون التركيب في معروضه وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امر آخر لا يكون تلك
الاجزاء معروضات له فاما ان يكون ذلك الامر معروضا لها فيكون التركيب في
عارضه وهو في مرتبة هذا الشق في الفساد او لا عارضا ولا معروضا فلا يكون

هناك

هناك تركيب لا في الوجود ولا في معروضه ولا في عارضه بل في امر اجنبي عنه فيكون
الخلف افحش قوله اعتمال قلما ينسى اقول فيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر
المشقة قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان ذلك الاشتباه انما يحصل
بالتردد في انه هل كان فيه مشقة الاعتمال او لم يكن والمفروض ان نسيان المشقة
قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها قد كانت قليل الوقوع فالشك في نظرية
البديهية مبني على احتمال امر قليل الوقوع فيكون قليلا والجواب ان المدعى
ان المشقة الحاصلة قلما ينسى فحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها
فيحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول
المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبديهية بل كثيرا ما يقع التردد في انه
هل كان هناك مشقة فيثبت ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان
ندرة الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر
يقدح في الجزم بعدم وقوعه فتامل قوله واتحاد مفهوم نقيضه اقول لا يخفى ان
نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات زيد مثلا مع انه
لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم هو الموجود والمعدوم فان المعدوم
بعينه اللاموجود وهذا يعين القول بان الامور العامة المبحوث عنها هي المشتقات
كما اشرنا اليه في فواتح الحاشية قوله والجواب ان التردد اقول
قلت ظاهر ان التردد تجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع كما ان
التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونه في الواقع تلك الاقسام
باسرها وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج على فرض
التسليم ليس بينا بحيث لا يكون للعقل التشكك فيه وايضا الكلام في الوجود
المطلق الشامل للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق

بحث اشتراك الوجود

المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود انما يدل
على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك بين تلك الخصوصيات وليس
المعقول منه في كل خصوصية معنى آخر كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من
مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات
منها في الواقع مشتركة في ذلك المفهوم الواحد ح فالسؤال ان قرر بانه يلزم
ان يكون الوجود مشتركا في الواقع مع تلك الخصوصيات في الوجود فذلك
غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه لا يلزم من التردد ولا هو
واقع في الوجود الخارجي وان وجه بانه يلزم ان يكون الوجود قابلا للاشتراك
بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة
ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود المطلق قوله ولا الجزم بالانحصار
في قولنا الشيء اقول لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه
معنى رفع وجود ح فمعنى قولك الشيء اما موجود او معدوم اما متصف بوجود خاص
او بسلبه فمعنى العدم ح سلب وجود خاص لا سلب الوجودات بأسرها فالحصر
عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون موجودا بوجود آخر او غير موجود اصلا
فظهر فائدة توسيط اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير ما يكون معنى المعدوم ما لا يكون
موجودا اصلا ولا يكون الترديد بينه وبين الموجود بوجود خاص حاصرا بخلاف
ما اذا كان العدم متعددا فان مفهومه ح رفع وجود خاص فيكون الترديد بينه
وبين ذلك الوجود حاصرا من غير ملاحظة المقدمة الاجنبية وانما يحتاج اليها اذا
ردد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا لا يقال ما سلب عنه وجود
خاص لا يكون معدوما لجواز ان يكون له وجود آخر لانا نقول على تقدير ان يكون
العدمات متعددة يكون معنى العدم سلب وجود وجود كما سبق ولا يكون

معناه

معناه سلب الوجودات بأسرها فان قيل هذا الحصر ليس هو الحصر
المقصود في هذا المقام فان الغرض ههنا حصره في الوجود ورفع الوجود عنه
بالكلية لا رفع وجود خاص بحيث لا ينافي اتصافه بوجود آخر كما لا يخفى قلنا
هذا تقدير آخر فلا بد في اثبات المطلوب من اخذ مقدمة اخرى اما وحدة العدم
او كون الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب
وجود فلا استدراك على من اخذ المقدمة الاولى قول الشارح المحقق حمل العدم
على ما يتبادر من سلب جميع الموجودات كما هو المتبادر عند اطلاق لفظ العدم
فانه اذا قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب الوجود المعين حتى لو كان موجودا بوجود
آخر لم يناقض ذلك ولذلك لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود
عمرو لنسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهمهم من العدم معنى ينافي جميع الموجودات
ثم هذا المعنى سواء كان متحدا في جميع الماهيات المعدومة او متعددا بحسب
تعددها لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا فلذلك حكم بعدم
الاحتياج الى اخذ وحدة العدم فان قلت ثبوت هذا المعنى انما هو على تقدير
كونه رفع الوجود المطلق وهو بعينه وحدة العدم قلت استلزامه لوحدة العدم
لا يقدح في المقصود لعدم توقف الاستدلال عليه اذ محصله انا نتعقل من العدم
معنى لا يجامع شيئا من الموجودات وانكار ذلك مكابرة فلو لم يكن هناك وجود
مطلق لم يكن الترديد بينه وبين الوجود حاصرا ولا حاجة في ذلك الى الاستعانة
بوحدة العدم فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا البحث في جواب لا يقال
انه على تقدير تعدد العدمات يكون لكل وجود خاص عدم خاص يقابله ولا شك
ان ذلك مبني على كون معناه رفع الوجود الخاص ضرورة ان المعنى الذي ينافي جميع
الوجودات لا يناقض الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما فنفى كلامه

اضطراب لان اوله مبني على كون معنى العدم منافيا لجميع الموجودات وآخرها
على خلافه قلت الشارح ههنا كمن منع لزوم المحذور المذكور اعني تحقق التناقض
بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد العدم المستند الى انه يتحقق تناقضات
كل منها بين امرين فقط وعدم صحة كون الاعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره
او لا نقايض للوجودات الخاصة لاستلزامه محذورا آخر لا يعجزه اذ غرضه دفع
لزوم ذلك المحذور لا تصحيح كونها نقايض للوجودات الخاصة على ان عدم صحة كونها نقايض
بها انما هو لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل الاول كما يظهر بادنى تامل هذا
توجيه كلام الشارح واما سيد المحققين قدس سره فقد حمل العدم على رفع الوجود
سواء كان خاصا او مطلقا وح على تقدير تعدد العدم يكون الترديد بين كل
وجود والعدم بمعنى رفع ذلك الوجود وهو حصر عقلي فلذلك اخذ المقدمة القائلة
بوحدة العدم وانت خبير بان ما ذكره الشارح ليس بالحقيقة اختصار
الدليل بل ترك المقدمة واستعمل المقدمة اخرى مكانها كما يظهر من التقرير
حيث اخذ فيه ان المعقول من العدم امر لا يجامع شيئا من الوجودات فلا استدراك
في اصل الدليل فان قال الشارح انه لا حاجة الى اخذ تلك المقدمة لظهور ان معنى
ذلك قلنا ظهور ذلك لا يستلزم الاستغناء عنه اذ يكون تمام الاستدلال بملاحظته
وان حذف في الذكر اعتمادا على ظهوره فلا استدراك في التقرير الاول كيف وعلى
هذا التقرير لا يبقى مجال توهم صحة الحصر بناء على ذلك الاحتمال وكفى به فايدة فتامل
قوله ويمكن ان يجعل اقول قلع هذا ما ذكره المحشي قدس سره حيث قال
ولو سلم ان السلب مفهوم واحد لا تعدد فيه اصلا لا اصالة ولا تبعا لم المقسم
به حصرا لان رفع التعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان ينضم اليه بطلان الحصر
العقلي قوله لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول فيه بحث

وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيض له فيكون
الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر
نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان
الوجود وعدم العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني
موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ووجه التفصي عن ذلك ان يقال العدم
اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا
له بهذا الاعتبار بل هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب
الوجود حتى يكون في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى الخ فنقيضه بهذا الاعتبار عدم
العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود الذي هو في قوة
الموجبة قوله قيل لانا ان مفهوم العدم اقول قد استدل على تلك المقدمة
بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور وكان ينبغي ان ينقله ويورد
عليه المنع ان قبل المنع والا فيقبله وانا اقول لو كان للسلب خصوصية
سلبية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو
الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى فان امتنع ذلك فلا يكون للنفس مفهوميها
وذلك على رفع التناقض بينهما هذا وههنا نظر دقيق وهو ان يقال ان اردتم
ان مفهوم السلب المطلق امر واحد فذلك ليس نقيضا للوجود لجواز اضافته
الى مفهوم آخر بل نقيضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد مفهوم العدم الذي هو
نقيض الوجود فمم والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم خاص
هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد السلوب بذواتها بل بالوجودات
المضافة هي اليها لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود وان اضيف
ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الملاءمة في ذاتها من دون اعتبار ثبوتها

السالبة المحمول صح

لانه في قوة السالبة السالبة المحمول
وهي ليست نقيضا للسالبة بل
نقيضه بهذا الاعتبار صح صح

في نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها لها فالسلب الذي مفهوم اضيف
فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود فهو نقيض الوجود فالحاصل يدل على الحاصل
لانا نقول هب انه كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه لا يلزم من تعدد العدم
تمايز السلوب بذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها فتامل
توقف قوله والمقصود انه لا يلزم اقول الغرض اشتراكه بين جميع
الوجودات وما ذكرنا من شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته ولا يضر
عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلوبنا كيف وهو لا يصدق عليها اصلا
فان وجه السؤال بانه يجوز ان يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود بعض
افراد الجوهر والاعراض دون وجود البعض الآخر منهما فيصح تقسيمه الى وجود الواجب
ووجود الممكن ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان
بعض وجودات الجواهر والاعراض خارج عن المقسم قلنا هذا لا يصلح توجيها
لكلام الشارح فان تلك الوجودات ليست افراد القيد القسم اعني الممكن بل هي
مضافة الى افراد قيد القسم فلا مدخل في هذا الايراد للمقدمة القائلة بان المقسم
لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون قيد القسم اعم من المقسم نعم
هي شبهة على حيالها ولا يصح حمل كلام الشارح عليه الا بتكلف تام وهو ان يجعل الاعم ههنا ... بمعنى الاعم
بحسب التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى بجواز كون قيد القسم اعم من المقسم
بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين وجوداتها وهي مع ذلك مندفعة بادنى
عناية وهي ان ينضم الى التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض الى اقسامها فيكون
الاقتصار على ذكر التقسيمين سلوكا لمسلك الاكتفاء الشايع في الكلام والقرينة عليه
انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضايعا
كما لا يخفى عند من له ادنى تامل ولا يشك انه يكون عين الجواب الثاني لان

الثاني مبني على القسمة الاولية كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم على ان
ترك الاحتمالات البعيدة عن الطبايع المستقيمة في مقام التنبيه غير مستنكر
اذ الغرض منه رفع الاحتمالات المتبادرة الى الوهم التي تثبط خراجها العقل
في الجزم بما ينبه عليه فاتقن هذا المقام فربما زال فيه الاقدام قوله فلان المركب
لا بد له من الانتهاء الى البسيط اقول لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء عقلية لم يتعقل
مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها منتف ذهنا وخارجا
لا يقال مجرد التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع البسايط
غاية الامر انه اذا كان موجودا اقتضى البسيط الموجود وان كان معدوما لا يقتضي
وجوده لانا نقول معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء
العقلية فتلك في الحقيقة اجزاء تحليلية فان الماهية لا يحتاج اليها في الوجود اصلا
اما في الخارج فقط واما في الذهن فلانه يمكن ان يوجد فيه بنفسها من دون تلك
التفاصيل كما يفهم من اسمه المفرد الموضوع له بنفسه لا بوجه من وجوهه نعم يحتاج اليها
في النحو التفصيلي من الوجود الذهني لا في الوجود الذهني مطلقا فاذا لم يكن له هذا
النحو التفصيلي من الوجود لم يلزم انتهائه الى البسيط اذ لا محذور في كون التحليل
غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير الى غير النهاية قوله لان البسيط
مبداء المركب اقول لمانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبداء للمركب مطلقا
الى ان يقوم عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء
يتقوم هو بها واما انتهاؤها الى ما ليس بمركب فليس بينا بنفسه والكثرة لا بد فيها
من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي لجواز اشتماله على احاد آخر وهكذا
مثلا الكثرة من افراد الانسان لا بد فيها لا بد منه من الانسان الواحد ثم الانسان
الواحد مشتمل على احاد آخر لا يكون انسانا ويجوز كون كل واحد من تلك الاحاد

لابد لسوق ذلك من دليل

ايضا مشتملا على آحاد لايكون من نوع تلك الآحاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى
ان يتمسك ببرهان التطبيق قوله وهذا انما يتم اقول الظاهر ان هذا اشارة
الى بطلان التالي فان ما اورده يتوجه الى كلا الدليلين كما مر مفصلا ويؤيده
قوله فلا دليل على استحالته اذ لو كان الايراد مختصا بالدليل الثاني يقال
فلا يتم هذا الدليل فافهم قوله ان اقتضى العروض اقول لقايل ان يقول لم لا يجوز
ان يقتضي النفسيه بالنسبة الى بعض الماهيات والجزئية بالنسبة الى البعض آخر
والعروض بالنسبة الى آخر فانه ليس واحدا حقيقيا لا يتصور فيه اقتضاء الامور
المتغايرة والجواب ان هذا على تقدير التواطؤ غير جايز لان المتواطي لا يختلف
بالذاتية والعرضية ضرورة انه يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي له فلا يكون
متواطيا هف فظهر انه انما يتصور على تقدير التشكيك فيرجع الى ما ذكره
الشارح كما نفصله بعد قوله وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا اقول
لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه سواء كان متواطيا بالقياس
الى افراده او مشككا والحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود
النفسيه بالنسبة الى بعض والجزئية بالقياس الى بعض والعروض بالقياس
الى بعض اذ ح يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك لا يقال يلغو
ح التعرض للاقتضاء فان الوجود على تقدير التواطؤ لا يكون نفس البعض
وجزء الآخر وعارضا لآخر سواء كان ذلك الاختلاف مقتضى الذات اولا
بخلاف ما اذا كان مشككا لانا نقول حاصل استدلال المعلل ان الوجود
اما ان يقتضي الدخول او يقتضي النفسيه او يقتضي العروض وعلى التقادير
يجب ان يكون كذلك بالنسبة الى الجميع فاجيب عنه تارة بمنع المنفصلة واخرى
بتسليمها ومنع الملازمة اعني وجوب كونه كذلك بالنسبة الى الجميع لجواز ان

يقتضي

ان يقتضي الدخول او العروض او النفسيه بالنسبة الى البعض دون البعض
فلا الغوا اصلا فتأمل هذا ولكن يرد عليه انه اذا كان الوجود مقتضيا بذاته
للاحوال الثلثة كان كل وجود متصفا بتلك الاحوال فيكون وجود الواجب
مثلا عارضا لبعض الماهيات وجزء البعض آخر لامتناع تخلف مقتضى الذات
عنها فتأمل قوله واقوى ما ذكروه اقول اقول التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية
او الاشدية او الزيادة والنقصان اما انتفاء الاوليين في الذاتيات فلاستواء
نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض لجواز
كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته او اقدم بان يكون اتصافه
به علة لاتصاف الاخر به ولا يجري مثل ذلك في الذاتي وهو ظاهر كيف
والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا
على شيء ليس في الاضعف والانقص ولا وعلى الثاني لا يكون بينهما فرق وعلى الاول
اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص
من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف
في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقض بالعارض لا يأتي
ههنا ايضا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان قلت اذا فرضنا اختلاف
شيئين في عارض معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد
اشد وبالآخر سواد اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس
الامر ماهية السواد او اجزائها لزم التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان في امر
عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهو خلاف المفروض
على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا وايضا السوادان اما ان يتحدا في
الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما قررتم

بان يقول ان كانت التفاوت
بين السوادين في نفس ماهيته
ذلك العارض او اجزائها لزم

والتفاوت في عارضيهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد
من الآخر ودع ان الماهيات المباينة لا يقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف
مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت الفردان المختلفان بالشدة والضعف
مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل المنوع عندهم فان الشدة والضعف
مستندان الى منوعيهما والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة
الى موضوعيهما كالاسود مثلا بالقياس الى الجسمين وذلك مفهوم واحد اقول ومعنى كون
احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف وتحليله
اليها بضرب من التحليل حتى ان الاوهام العامية تذهب الى ان السواد القوي
متألف من امثال السواد الضعيف ومعنى الازيد ايضا كونه بتلك الحيثية الا ان
الامثال المنتزعة في الاشد ليست اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع بخلاف المنتزعة
من الازيد فانها متباينة اما في الوجود او في الوضع او فيهما معا فالتفاوت بين
العارضين بالذات بمعنى ان احدهما ازيد واشد من الآخر لا يعني ان يحقق الجنس
كالسواد في المثال في احدهما ازيد واشد اذا اتقنت ذلك ظهر لك اندفاع
الايرادين بتقرير تعلم وزيادة تحقيق التشكيك بحيث يندفع وجوه التشكيك ان
ههنا مقامين احدهما ان الذاتيات لا تقبل التشكيك وقد تم دليله والثاني ان الاشد
والاضعف مختلفان بالماهية ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص
فقط اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد
ذلك فكون ذلك الامتياز بالعوارض او بالذاتيات حكمه حكم ساير الحقايق التي
يحكم باختلافها نوعا فان الاحتمال قايم فيها والامر غير مشتبه على ذوي الحدس
الصايب اذا تمهد هذا فالنقض بالذراع والذراعين ان اورد في المقام
الاول فلا يتوجه الا اذا ثبت ان مقدارية احدهما ازيد من الآخر ودونه خرط

الثقاد

12

خرط القتاد بل احدهما ازيد من الآخر لا مقدارية كما قال في قاطيغورياس الشفاء
في فصل خواص الكم بعد ما حقق ان لا تضاد فيه وكذلك ليس في طبيعته تضعف
واشتداد والتنقص وازدياد وليست اعني بهذا ان الكمية المقدرية لا تزيد وتنقص
من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون اشد وازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا ثلثة
اشد ثلثية من ثلثة والاربعة من اربعة ولا خط اشد خطية اي اشد في انه ذو بعد
واحد من خط آخر وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي
ثم قال والفرق بين هذا الاشد وهذا الازيد وبين الاشد والازيد الذي يمتنع
كونه في الكمية ان هذا الازيد يمكن ان يشار فيه الى مثل حاصل وزيادة
والاشد والازيد الذي يمنعه لا يمكن فيهما ذلك وقال في الفصل السابق عليه
واعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير بالاضافة يعرض في العدد وكذا القول
في ساير ما يشبه ذلك هذا وكتب القدماء مشحونة بنظاير ما نقلنا من الشفاء
وان اورد في المقام الثاني فلا محيص عنه الا بان يلتزم انهما مختلفان بالماهية
كما في مراتب الاعداد وهو يخالف ما قرره من ان القسمة الفرضية انما يكون
الى اجزاء متساوية في الماهية او يفرق بين الزيادة والنقصان في الاعداد
وبينهما في المقادير ويقال ان الاول يستلزم الاختلاف في الماهية دون الثاني
فتامل فان قلت نحن نعلم ان القدر الزايد في الذراعين ليس الا فردا
من ماهية المقدار موجودا اما بالفعل كما في الذراعين المنفصلين او بالقوة
كما في الذراعين اللذين هما متصل واحد قلت نعم ولكن ليس الزياد في
ماهية المقدار فان صدق تلك الماهية على المقدارين على السواء بل في
العارض فان كونه على هذا الحد او على حد آخر امر عارض لماهية المقدار يتبعه
عارض آخر هو نسبته الى ما هو على حد آخر بالزيادة او النقصان فعليك

لا يكون خ

بالتوجه اللايق مع الجد الفايق يتجلى عليك وجه الحق عن جلباب البيان
ويتجلى لك صبح الصدق عن افق العيان ولقد اطنبنا الكلام وبقي بعد خبايا
من زوايا المقام وعسى ان يأتي عليهما في رسالة تحقيق التشكيك ان شاء الله تعالى
قوله بعد ان يتم مقدمتان اقول لا استدراك في ذلك على هذا القايل لانه قال هذا
الدليل لو تم لدل وتوقف تمامه على المقدمتين وان حمل كلامه على ان تمام الدليل
يتوقف على المقدمتين حتى يكون تفصيلا للمقام لا استدراكا عليه كان خلاف الظاهر
لا سيما في بعض النسخ ثم بعد ان ثبت لنا مقدمتان قوله وانت خبير اقول الى
قوله فلا سبيل غرض هذا القايل بيان حال الايراد اشكال فلا يرد عليه
ذلك قوله لانا لا نم ان التعقل الوجود الذهني اقول فيه خلط اذ هو منع فوظيفته
الاثبات لا المنع قوله وكلام الشارح صريح في خلافه قول القايل كما يتم من الشرح
ناظر الى جواب هذا السؤال وهو دال على ما ذكره كما لا يخفى على من نظر فيه قوله
والثانية ان هذا الوجود معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز عن جميع ما عداه
اقول على التقدير يحتمل ان يكون معلوما لنا ولا نعلم انه معلوم اما على الثاني فلانا
اذا تصورنا الانسان بالضاحك فانا علمناه بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه
ثم اذا تصورنا الحيوان الناطق يكون الانسان معلوما وربما لم يعلم ان الشيء المعلوم
بوجه الضحك معلوم لنا لجهلنا بان ما علمناه بوجه الضحك بعينه هو الحيوان الناطق
نعم انما يثبت على هذا التقدير المغايرة بين تلك الماهية وذلك الوجه فقط واما على
الاول فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه فربما يكون معلوما بكنهه عند
تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولم نعلم
انه كنه الانسان فانا نشك في ان الانسان معلوم بالكنه عند تعقل
لجهلنا بان الحاصل عند تعقله بالكنه هو كنه الانسان فيجوز عندنا ان يكون

فانا نشك في كونه معلوما بالكنه
فاذا تعقلنا ماهية مثلا
بالكنه وعلمنا الحيوان
الناطق
صح

وجها

وجها من وجوهه وعلى هذا او لا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تصور
مثلا لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم بمغايرة
بكنه الانسان وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق او لا نعلم به انه كنهه
نعم لو علمنا ان ذلك كنهه لاندفع ذلك ولعل مراد الشارح هذا ولا يتأتى مثل
ذلك في التقرير الاول كما لا يخفى بل غاية التكلف ان يقال المراد بالوجه الذي
يمتاز به عما عداه في التعقل ولا يخفى ما فيه من الركاكة والتعسف ويمكن ان يقال
لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير
كونه متعقلا بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها وبقي الكلام
في التقرير الآخر فانه لا يدل على المطلوب بعد الضم اصلا لا فتدبر قوله لجواز ان
يكون معلوما اقول لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما لا يجوز ان يكون معلوما لامتناع
اجتماع النقيضين لانا نقول على تقدير ان لا يكون معلوما يحتمل عند العقل ان
يكون معلوما ولا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع واحتمال ثبوته عند العقل
قوله وايضا اذا لم يكتف اقول معنى تصور الشيء بالكنه ان يكون هو بنفسه
متمثلا في الذهن والتصور بالوجه ان لا يكون هو متمثلا بل ما يصدق هو عليه
لكن يتوجه به النفس الى ما هو يصدق عليه فالمرآة والمرئي في الاول متحدان
بالذات وفي الثاني مختلفان بالذات متحدان اتحادا بالعرض الصادق عليه
وتحقيق ذلك ان اتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاده بالعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض
اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدا الاشتقاق به حقيقة واعتبارا او منعم
الهو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق
الحمل فيهما مختلف فاذا وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة

فيه بالذات وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية
المعروضة ليس عارضا للعرضي فانه مغاير له بحسب الماهية والجعل نعم له
علاقة وارتباط به فيتصف بالاتحاد بوجه ما نظيره ما في اتحاد القطن
والثلج مثلا من حيث هما عارض البياض وكما ان وجود الماهية في الخارج ينسب
الى عرضياته بالعرض كذلك وجود عرضياته في الذهن ينسب اليها بالعرض اذا انتفع
النفس بها اليها اي لاحظها بحيث ينطبق عليهما فيهما تعاكس في الوجودين
اذا اتقنت ذلك علمت ما في كلام الشارح كيف واذا كان الجنس والفصل
متصورين بالعارض كانت الماهية ايضا كذلك ضرورة ان الماهية عين
الاجزاء بالاسر علاوة كان ينبغي ان يقول اذا لم يكن تعقل اجزائه الاولية بكنهها
قوله او معناه ان شيئا ما ثبت له السواد اقول اذا اخذت القضية سالبة
لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان
على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب انتفاء صدق العنوان
على افراده في نفس الامر وان اخذت معدولة فيصدق قولنا السواد ليس
بموجود معدولة ممنوع عند الخصم فتأمل قوله كان مناقضا لتلك القضية اقول
الصادق في نفس الامر هو ان السواد سواد بالضرورة ما دام موجودا بايجاد
الوجودات اذ السواد المعدوم ليس بسواد على ما تقرر من ان صدق الموجبة
يستدعي وجود الموضوع وان السالبة يصدق بانتفائه فاذا كان الوجود
عين السواد كان الصادق ان السواد سواد ما دام سوادا وقولنا السواد
ليس بموجود على هذا التقدير في قوة قولنا السواد ليس بسواد وهو
لا يناقض ما هو صادق ولا ينافيه بل المنافي له السواد ليس بسواد
حين هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس بموجود والا لزم ماله

وانما يكون

وانما يكون عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك ممنوع
بوجه آخر قولنا السواد ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو
كما ليس بموجود ليس بسواد وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود
وهو كما انه سواد فهو موجود والجواب ان هذا انما يتأتى على تقدير المغايرة اذ على
تقدير العينية لا يتأتى ان يقال الصادق انما هو المقيد بالوجود ويخرج المعدوم
بقيد الوجود اذ فيه اعتراف بمغايرة الوجود للماهية حيث صار المقيد بالوجود
مخصصا للسواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق فلا فرق بين
قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد سواد ولا فرق بين قولنا
كل سواد فهو سواد حين هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد ومن ههنا
تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير المغايرة
واما ما قيل في الجواب ان ماله الى سلب الوجود ان اراد الملازمة
فغير نافع وان اراد الاتحاد فمم كيف والوجود يغاير الماهية عندهم فلا يكون
سلبه عين سلبها وان اراد انه لا يتصور سلب الشيء عن نفسه وانما المتصور
سلب الوجود ويسمى سلب الشيء عن نفسه مجازا وذلك على تقدير التسليم قادح في اصل
مطلوبه وهو اثبات التناقض اذ هو فرع كون النسبة بين الشيء ونفسه
متصورة فتدبر قوله يمكن ان يجاب عن الوجوه اقول مرادهم من الوجود الموجود
على طريق المسامحة المشهورة كما يدل عليه ظاهر التعريف الذي نقله المصنف
في اول الكتاب كيف لا ومغايرة مبدأ الاشتقاق للماهيات مما لا ينبغي
النزاع فيه بين العقلاء وايضا فان كون الوجود بهذا المعنى عينها لا ينافي
عروض الوجود لها ولا يستلزم استغنائها في كونها موجودا عن امر يعرضها
كما اعترف به ومحل النزاع ان الماهيات بذواتها مبدأ الآثار او بامر زائد عليها

عليها

وقد صرحوا بان وجود الواجب عينه كما سيصرح به الشارح ولا شك انه ليس
عين مبداء الاشتقاق فان الواجب موجود لا وجود بالمعنى الذي اعتبره
فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض لغيره قايم بنفسه موجود
بعروض الوجود له وهو الواجب وساير افراده قايم بغيره غير موجود قلت
فح يكون الواجب موجودا بغيره فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا
فيشارك ساير الماهيات في ان وجوده بسبب امر عارض له اعني حصة الوجود
المطلق والتحقيق ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبداء المحمول
وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر زايد مثال الاول
حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الانواع مثلا حمل زيد على نفسه وحمل
الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني من حيث
انه لا يقتضي امرا زايدا على خصوصية ذاته فذاته تع موجودة بذاته من غير افتقار
الى امر آخر يعرضه بخلاف غيره من الماهيات فان صدق حمل الموجود عليها بواسطة
عروض حصة من الوجود لها فالموجود المطلق والوجود المطلق مع الوجود
الخاص هناك مغايرة للماهيات واما في الواجب فالاولان يغايران له
ضرورة دون الثالث لانتفائه هناك فان عين الذات ثبوت منا به
في كونه مطابق الحمل ومحقق صدقه فيصح ان يقال انه تع فرد من الوجود
المطلق بمعنى ان افراده العارضة للماهيات يترتب عليه كما انه
فرد من الموجود المطلق ايضا لا لامر مغاير له بل لذاته وسيجيء تحقيقه ان شاء الله
تع قوله او وجودها فالتوقف على نفسه اقول الظاهر في هذا الشق ان
يقال فتحصيل الحاصل اذ المقارنة لا يستلزم التوقف اصلا وح فالجواب
منع استحالة تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل انما المح تحصيل مرة

اخرى

15

اخرى قوله لان ثبوت شيء لآخر في الخارج اقول فان قلت لم صار الاتصاف
يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما
طرفاه قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف
في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل
صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال
الثاني اتصاف الزيد بالعمى لا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف
في ظرف الاتصاف ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا
لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح
منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من
الموجود الخارجي امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفه بها
وصفا صادقا وسيجيء لهذا زيادة بسط ان شاء الله تع قوله فان الشيء ما لم يثبت
في الخارج اولا الى قوله ان ذهنا فذهن وان خارجا فخارج اقول فيه بحث
اما اولا فالنقض باتصاف الهيولى بالصورة في الخارج مع تقدم الصورة
عليها في الوجود الخارجي ويمكن ان يدفع بان المتقدم على الهيولي ذات الصورة
واتصاف الهيولى بها متأخر عن وجودها ولكن فيه نظر حكمي والتحقيق
ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما متقدم على وجودها
وهذا الاتصاف ليس خارجيا واتصافها بالصورة من حيث انها معينة
متأخر عن وجودها فيكون الهيولى قد تصورت فوجدت ووجدت
فتصورت بهذه الصورة المعينة وهذا معنى قولهم الهيولى يحتاج الى الصورة
في الوجود والصورة يحتاج اليها في التشخص واما ثانيا فلانه لو صح ذلك
لكان اتصاف الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف

[illegible]

وبيانه بان فاعلية سبب حسب العلية وقد ... يجوز تعدد واتحاد على ... عليه

اعني الاتصاف بالصورة العامة ... لا يجوز ان يكون سبب الوجود ... فليتامل

بالوجود اما فى الخارج او فى الذهن وعلى التقديرين يلزم كونها موجودة مرات
غير متناهية مترتبة والجواب بان هذا تسلسل فى الامور الاعتبارية لان
الوجود امر اعتبارى لا يجدى نفعا لانه لو كان الاتصاف بالوجود الخارجى
فى الخارج لم يلزم الا ان يكون له قبل ذلك الوجود وجود آخر وهكذا وهذا
ايضا تسلسل فى الوجودات الخارجية التى هى امور اعتبارية لا فى الموجودات
الخارجية فان قلت الشىء الواحد لا يكون له الا وجود خارجى واحد وقد يكون
له وجودات متعددة ذهنية اما فى الذهن واحد او اذهان متعددة فالمحذور
فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجى للشىء الواحد لا التسلسل فى الوجودات
وهذا المحذور لا يتأتى فى الذهن لجواز التعدد فيه قلت الشىء اذا وجد
مثلا فى ذهننا فلا شك انه ليس له فى هذه الحالة الا وجود واحد فى ذهننا
فاذا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق كان ذلك
الوجود اما فى ذهننا وهو باطل بالوجدان كما تقرر او فى ذهن آخر وينقل
الكلام اليه والحاصل انه اما ان يكون موجودا فى مدرك واحد او فى مدرك
غير متناه بوجدان متعدد غير متناهية والاول باطل لانا نعلم قطعا ان الشىء
اذا وجد فى مدرك واحد لا يكون له فى ذلك الزمان فى ذلك المدرك الا وجود
واحد وهذا ان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجى للشىء الواحد
فليس باخفى منه والثانى يستلزم ان يكون فى الوجود اذهان غير متناهية
وربما يمنع بطلان ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب اصلا وان كان
بين الوجودات فيها ترتب لكن اذا خص الوجود الذهنى بالعلم الانطباعى
يكفى فى بطلانه ترتب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا ادير الكلام فى
الاتصاف بالوجود المطلق لم يمش هذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال

اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله بالوجود اذ يلزم
ان يكون لها قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الا
تصاف بالمطلق اما فى ضمن الخارجى او الذهنى فيلزم توقف اتصافه به
فى ضمن فرد على اتصافه به فى ضمن فرد آخر فلا محذور فيه واعلم ان هذا
كلام جدلى والتحقيق انه ليس فى الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون
هناك الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك
الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقته عين تلك الهوية العينية كما
ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له مع ان مصداق
الحكم ومطابقته ليس الا ذات زيد وقس عليه الموجود فى الذهن فان قلت
فما الفرق بين الوجود والذاتيات مع ان كليهما منتزع من الذات قلت ملاحظة
الذات كافية فى انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود اذ لا بد فيها من ملاحظة
امر آخر مثل وجود علته او آثاره الى غير ذلك قوله وفيه نظر اقول اذا كان
ثبوت الحيثية لها فى الذهن فالماهية من تلك الحيثية لا تكون الا فى الذهن
ضرورة فما يثبت لها من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا فى الذهن والتمثيل
بالجزئى غير مطابق لان الاعراض التى يعرضها فى الخارج لا يعرضها من حيث
انها جزئية فلو كانت عارضة لها من حيث الجزئية لم يكن عارضا خارجية
والنقض بقيام الاعراض بمحالها غير وارد لان الجسم لا بشرط البياض
ولا بشرط السواد موجود فى الخارج بوجود مغاير لوجود البياض والسواد
سابق على وجودهما بخلاف ما نحن فيه فان الماهية لا بشرط الوجود
ولا بشرط مقابله ليس لها وجود فى الخارج مغاير لوجود الوجود فان قلت
الماهية لا بشرط الوجود والعدم موجود فى الخارج بناء على ما تقرر

فان قلت الحكم بثبوت بعض المنتزعات
لها كان كاذبا لانا قلتم انه لا ثبوت لها
اصلا قلنا لا نا يلزم كونه كاذبا ان لو
حكم بثبوتها لها ثبوت الاعراض اما اذا
كان المراد بالثبوت لها كونها منتزعة
منها بضرب من التحليل او المطلق
ان مثل له فلا [illegible]

من قيام الوجود بالماهية من حيث هي قلت نعم ولكن بنفس ذلك الوجود
فليس لها في الخارج وجود يغاير ذلك الوجود فلا يزيد عليها في الخارج وعلى
هذا فتوجيه كلام القائل ان تلك الحيثية لا يثبت لها الا في الذهن فالماهية
من تلك الحيثية لا يكون الا في الذهن مع قطع النظر عن عارضه المسمى
بالوجود فلا يزيد عليها الا في الذهن قوله بل قيامه بالجسم من حيث
هو وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل اقول قد علمت انه لم فان الجسم
لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض
فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بتلك الحيثية والماهية من حيث هي
فلا يوجد في الخارج الا بالوجود العارض فهي من تلك الحيثية موجودة في الخارج
فلا يثبت لها من تلك الحيثية حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة فان قلت
الجسم في الخارج ابيض فكيف يكون في الخارج لا ابيض ولا لا ابيض قلت هو
هو في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه ولكن في مرتبة وجوده السابق
على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيض المستحيل
لان المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلق لا بحسب مرتبة من المراتب
فان الامور التي ليس بينها علاقة التقدم والتاخر والمعية ليس بعضها
في مرتبة الآخر وجودا وعدما وتحقيق المقام ان حيثية الاطلاق عن العارض
انما يثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للماهية في الخارج
مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة سابقة على مرتبة
اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون الاطلاق عن الوجود والعدم
ثابت له في الخارج بخلاف حيثية الاطلاق عن مثل البياض فليتامل قوله
لا شبهة اقول تصور الوجود الخارجي بديهي وما ذكره تنبيه فلا يرد انه

الآثار
ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدا الآثار
ومصدر الاحكام والاحكام الخارجية لزم الدور والا لم دخل فيه الوجود
الذهني فانه ايضا مبدا الآثار والاحكام الذهنية كالمعقولات الثانية والكلي
ثم الجواب بان الآثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج بمعنى استتباعها
لها في الخارج عن الذهن ولا يعتبر فيه الوجود فلا دور على ما في هذا الجواب
من المناقشة ولا الى الجواب بان معنى ترتب الآثار عليه كونه فاعلا
والموجود الذهني لا يكون فاعلا فان عدم كون الموجود الذهني فاعلا مطلقا
خلاف الواقع كيف وقد صرحوا بان الغاية بحسب وجودها الذهني علة فاعلية
لفاعلية الفاعل نعم فاعليته لامر موجود في الخارج مم قوله فيجب ان يخص
اقول على تقدير انحصار الوجود في الوجود الخارجي الايلزم كذب الحقيقية
الكلية فان معناها على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس
الامر بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية
جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية
بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون
الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناه الحكم على جميع افراد الخارجية
وجميع افراد الذهنية لكان كما ذكره لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك
لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي والحق ان معنى قول المصنف
والا لبطلت الحقيقية لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره
فائدة فيه تقع هذا القسم بالكلية كما انه لا يتحقق قضية يكون الحكم فيها على ما هو
فرد للموضوع بحسب ما يعم نحو اثاث من الوجود كالوجود اللفظي مثلا
اذ ليس لاعتبارها فائدة والله اعلم قوله احترازية كلك عن الموجبة السالبة

اقول المتأخرون اعتبروا قضية سموها سالبة المحمول وزعموا ان موجبتها
لا يستدعي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناها
والفرق بينها وبين السالبة ان في السالبة سلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة
السالبة المحمول يرفع ويحمل ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبة ج ليس ب
ومعنى سالبة المحمول ج ليس ب است وبينوا عدم اقتضائها وجود الموضوع
ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق سلب ب عن ج فيصدق على ج انه
منتف عنه ب والا لصدق نقيضه اعني ليس بمنتف عنه ب فلا يصدق
السالبة هف واذا صدق ان ج منتف عنه ب صدق سلب ب عنه
لا محالة والكر ما المص في نقد التنزيل فقال اذا تأخر السلب عن الربط فهو
بمعنى العدول سواء كان لفظه ليس مؤتلفا فيه مع غيره او لفظه لا مركبا بغيره
لان جميع ذلك المؤتلف والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن
ان يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على الوجه المعتبر
فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه انه ليس ب او لا ب او بأي عبارة
شئت فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى سلب شيئا عن شيء
فقد اعتبر المحمول وصح قضية واخرج عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع
في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر هذا كلامه واشار بذلك الى الوجود
المحقق والمقدر واجيب عنه بان المحمول فيما هو مضمون السالبة كما في قولك
زيد ابوه ليس بقائم ولا يلزم منه كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين
المعدولة لما في السالبة المحمولة من التفصيل اذ فيه اشارة الى حكم
معقول بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة مثلا زيد نابيناست
ومعنى سالبة المحمول زيد نيست بيناست اقول هذا الجواب لا يجدي

فنقا

نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزء منه لزم كونها معدولة
سواء كان مجملا او مفصلا وما قيل من ان حرف السلب ليس فيها جزء المحمول
ينافي ما ذكروه في تفسيرها وما صرحوا به بانه يرفع ويحمل ذلك السلب عليه
وان اصطلح احد على انها لا تسمى معدولة لاعتبار قيد زائد فيها فلا مشاحة
في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة
وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره من التفاوت
بالاجمال والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس
المعنى ولا يقتضي صدق احديهما حيث يكذب الاخرى بل نقول المقتضي القائلة
بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثنى العقل منها شيئا
من المفهومات كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا والمحمول
الذي يعتبرونه لا محالة شيء ذهني فيسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ
كل موضوع للايجاب فموجود اما في الاعيان واما في الذهن وانما اوجبنا ان يكون
الموضوع في القضايا الايجابية المعدولة موجودا الا ان نفس قولنا غير عادل
يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود
والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فقد تبين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع
وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع
مسلم ولا يدل ذلك على ان شيئا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك
انه لما دل البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم
الا ويصح ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق وذلك يدل على وجوده في نفس الامر فاذا
صدقت السالبة صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المنقول
انفا وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا يقتضي وجود الموضوع كما توهم

جزء من المحمول بل غير قيد زائد فاذا سلم كون حرف السلب

بل على ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود في نفس الامر وجميع
المفهومات مشاركة في ذلك الوجود فان قلت لا شك انه لا يصدق اللاشيء
واللاممكن بالامكان العام على شيء بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشيء لاممكن بالامكان
العام فلا وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا يصدق بناء على ما ذكرت من
اقتضائها وجود الموضوع وح ينتقض كثير من قواعدهم ككون نقيضي المتساويين
متساويين وانعكاس الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء
وهذا هو الذي قد اقيم على اثبات الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا يستدعي
وجود الموضوع قلت القضية المذكورة تصدق حقيقية على ما ذكروه في الجمهور المطلق
اعني كلما لو وجد لكان لاشيئا فهو بحيث لو وجد لكان لاممكنا وبذلك يندفع النقوض
كما لا يخفى على المتدرب فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة لا ينافي اقتضاء
تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة له بل انما يلزم من هذا الاقتضاء وعدمه
انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على هذا الفرض دون
الموجبة وذلك لا يقدح في المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض الى استثناء
شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود الموضوع اصلا مع انه تحكم كما مر فاضبط
بهذا التحقيق فانه بذلك حقيق قوله اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية
اقول يجوز ان يكون للشيء وجودان كلاهما ذهنيان لكن احدهما لا يكون
منشاء للآثار والآخر يحذو حذو الخارجي في ترتب الآثار كما قرره صاحب
هذا الجواب قدس سره في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا واراد به ما يتناول
ما يحذو حذوه في ترتب الآثار فلا يرد على مقصوده ما ذكره من لوازم الماهية
قوله وبهذا التحقيق يندفع اقول هم صرحوا بقيام الجواهر الحالية صلة
في الذهن به وصرحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضا بناء على ان الغرض

هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت في الخارج كما ذلك
مصرح به في كتب الشيخ وغيره فما ذكره لا يصلح توجيها لكلامهم قوله اذ المراد بالجوهر
اقول على ما حققه من ان ذلك الامر ليس قائما بالنفس لا حاجة الى قوله
اذا وجدت في الخارج فانه حال كونه موجودا في الذهن ليس في موضوع ضرورة
ان المراد بالموضوع في التعريف موضوعه وهو ليس موجودا في موضوعه
على ما حققه لان النفس ليس قايما به كما صرح به قوله وثانيهما موجود اقول
وجود الامر الثاني في الخارج ممنوع نعم اتصاف النفس في الخارج به مسلم
ولا يلزم منه وجوده فيه كما تقرر قوله فيشكل اقول لم لا يجوز ان يكون
عندهم اياه كيف على سبيل المسامحة وتشبيها الامور الذهنية بالامور العينية
نظير ذلك ان المحققين كما نص على ان العدد امر اعتباري مع تقسيمهم
الكم الى المتصل والمنفصل مسامحة نعم لما قررته في محله قوله وعلى تحقيقنا
هذا نقول اقول هذا القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية
كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيها
عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفائه عنه قطعا
والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا
بالحقيقة فان قيل القائل بالشبح لا يقول بحصول الماهية نفسها في الذهن
الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقنا قلت
فلا بد من اثبات وجود امر آخر مغاير بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد
فانا لا نم ان وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة بالعوارض الذهنية
ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض وبالجملة ما ذكرتموه
احداث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل قوله اقول فيه بحث اقول

لما تقرر ان الحركة يستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض فرد من المقولة التي
فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد فلا محالة يكون تلك الافراد موجودة بالقوة كما
صرح به الفارابي وغيره له اما بالفعل والا لزم تعاقب الآنات وكون الامور الغير
المتناهية الموجودة المترتبة محصورة بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود
لزم كون وجوده بالقوة فلا يكون المتحرك باقيا بالفعل ويمتنل هذا بظهر انه لا يمكن
للهيولي الحركة في الصور واما جواز تبدل الوجود على نحو من تبدل الصور اعني
دفعة لا على سبيل التدريج فليس الكلام ههنا في نفيه بل المط ههنا نفي الحركة فيه كما
صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم من هذا ان لا يكون للمتحرك
الايني مكان بالفعل وللمتحرك الكمي كم بالفعل وهو بط بالضرورة قلت
انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين تلك الاعراض والافراد
وذلك التوسط حالة بين افراده بالفعل فليس ضروريا ولا منبه ههنا بل البرهان
ربما اقتضى خلافه قال الشيخ في الشفاء بعد ما حقق ان لا حركة في الجوهر
لان المتحرك يكون له صورة نوعيها بالفعل ويكون جوهرا موجودا بالفعل فان كان
هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان
جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسيط وتميز
جوهران والكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة
لان الهيولي محتاجة في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت
حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا محصلا
بالفعل ليس بالفرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين الكيفيتين مثلا
فانه مستغن عنها في قوام الموضوع بالفعل قوله فانه ليس شرا من حيث
اقول لم لا يجوز ان يكون شرية القطع مثلا من حيث انه مؤلم وهو امر وجودي

ثم انه القوة ومحوضة الفعل
والعدد بالضرورة ان
الجسم لا يخ من تلك
الاعراض والتوسط
فيها واما انه
لا يخ عن
صح
ح

لابد لنفيه

لابد لنفيه من دليل واذا لم يتم في مادة القطع لم يثبت الكلية قطعا لا يقال
لو كان شريته للالم لكان القطع الغير المولم بجدار او نحوه غير شر لانا نقول
لا ندعي انحصار شريته في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل نقول الالم شر لذاته لابد لنفيه
من بيان فان قيل شرية الالم ليس لكونه ادراكا فانه كمال للمدرك بل لكونه ادراكا
للمنافي فيرجع الى العدم قلنا شريته لكونه ادراك المنافي وهو امر ثبوتي متعلق بامر
عدمي وذلك الامر الثبوتي الخاص شر لذاته وان كان متعلقه ايضا شرا فانه
لا شك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك اولم يدرك ثم الالم المترتب عليه
شر آخر وضرر آخر بين لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق بدون الالم لم يكن هذا
الشر الاخير والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد
هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف
به بالعرض حتى لا يكون في الحقيقة الا شرية واحدة هي صفة العدم بالذات
وينسب الى غيره بالواسطة كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد
فافهم قوله ويرد عليه ان هذه المقدمة اقول لعله اراد بالضد
الآخر معروضه فلا يرد مناقشة هذه على المص نعم يرد ان الضد انما
يستحيل عروضه لمعروض الضد من جهة واحدة والوجود لا يعرض جميع
المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث
هو معدوم فان قيل كل معقول فهو موجود اما في الذهن او في الخارج
فلا يتصف شيء من المعقولات بمضادة اصلا والا اجتمع الضدان قلنا
بعد تسليم ما ذكر عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان لا يكون
له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا لشيء مما فيه حل فيه فتنبه
ما فيه قوله واستدل على نفي التماثل اقول يمكن ان يستدل عليه

حك جلد الرجل يحك
حكا اى جرم من الضر
الحكة جلد تجرم
كذا في الصحاح

وسواء ان ارادنا ايضا ان لا ضد له في نفس الامر
لانه لا ينصور له ضد وذكر حاصل بان
لا يصدق ضد على شيء ما وايضا
يلزم اجتماع الضدين
والوجود الامكان
وهو محال
ايضا

بان المثل لا يوصف لموصوف مثله والوجود يوصف جميع المعقولات فلا يكون
له مثل ويرد عليه مثل ما يرد عليه قوله انا نعلم قطعا اقول لم لا يجوز منع
هذه المقدمة ويقول ان اردنا بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية مطلقا
وعلى تقدير انتفائها لا يتحقق شيء من الاشياء بنحو من انحاء التحقق فلا يتحقق
اتصافه بشيء من الاشياء اصلا فما يدرك لعل هذا بديهة الوهم كما يزعم قوم
انا نعلم قطعا ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى ولو لم يكن فلك
ولا حركة ثم انه منسوب الى بديهة الوهم لما دل البرهان على خلافه قوله
فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اقول لم بعد النزاع في المنع الاول منع قوله
فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا لانه
جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوة المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه
كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما قرره في موضعه واذا اريد
بالقوة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالته فتأمل قوله للنسبة
الخارجية المراد بالخارج ههنا الخارج عن مشعر المدرك ويلزم خروجه عن جميع
القوى المدركة قوله لان كل واحد من العقلاء اقول هذا الكلام من قبيل
ان يقال كون المشار اليه بانا جوهرا مجردا باطل لان كل واحد من العقلاء
يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما
هو رأي المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك باطل لان كل واحد
يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصورهم مقدار حركة الفلك الى غير ذلك
من النظائر التي لا يخفى شناعتها على من خاض في بحار الحكمة قوله مع انه
لم يتصور العقل اقول له ان يمنع ذلك ويقول بل تصور العقل بهذا
الوجه وهو انه الواقع في نفس الامر ومطابق الصوادق ولم يتصوره بخصوصيته

كونه عقلا

نخ ومحلا

كونه عقلا وفعلا لارتسام صور الكائنات ثم يدل البرهان على ان
المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات
النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة
قوله فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات اقول فيه
تأمل لانه قد فسر الخارج بالنسبة التي يجدها العقل بين الطرفين بالضرورة
والبرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن فللنسبة الخبرية مطلقا
خارج بهذا المعنى وان تمايزهما بالاعتبار ولا منافاة في تغاير الخارج
بهذا المعنى ولعله اراد انه لا يكون للضروريات ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم
من البرهان خارج من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان والجواب
انه لا محذور فيه فافهم قوله مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر و
الانشاء اقول بعد ما سبق المراد بالخارج المعتبر في الخبر ان يوجد
في الذهن او في الخارج امر ينسب اليه تلك النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة
او اللامطابقة ومعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية عنه بها وذلك بان
يكون ذلك الامر بحسب هذا النحو من الوجود مبدءا لانتزاع تلك النسبة
وهذا لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا وسيأتيك بهذا زيادة
تفصيل قوله ليثبت ثبوته اي ثبوت ب الذي هو الموضوع قوله
والا انتفى اي ثبوت ب وبانتفاء ثبوت ب ينتفي ا عن ب بحكم
المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب
حتى يلزم انتفاء ا عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في نفسه
ثابتا لغيره وهو ب كما في الوجود وغيرها من المحمولات التي هي غير موجودة
في انفسها والجواب ان المراد بثبوت ثبوت ب ثبوت ثبوته له ولا شك

ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى يستلزم لانتفاء ب ضرورة انه
اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون
ب ثابتا الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت
ا لب لكان ب ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت
ب اي له لا في نفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة
الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي
هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت
الثبوت له للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت
الثاني ثابتا بحكم المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان التسلسل في الثبوتات
الثابتة في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو سابق
عليه مثلا في المرتبة الاولى ثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره
وهو ب ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت
لغيره وهو ثبوت ب فاندفع الشك فظهر مقصوده وعلم منه انه يمكن
ان يراد من اول الامر ثبوت ثبوت ب في نفسه اذ لو انتفى ثبوت ثبوت ب
في نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا لب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكونه
ثابتا الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة الثانية قوله وذلك حكم الي قوله
على تقدير عدم قوة مدركة اقول قد مر الجواب عنه وان قيل بلزوم التسلسل
في الصور الذهنية فله ان يقول بانها حاصلة في بعض المدارك العالية
بطريق الاجمال قوله ولا مخلص الا بالمنع اقول على الوجهين لا يحقق
النسبة الخارجية التي قال انها انما معتبرة في الخبر لا بنفسها ولا بانتزاع
تلك النسبة منه ثم لا يخفى ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض بل انتساب

بناء على ان صدق الايجاب
يستدعي ثبوت الموضوع
في نفسه واذا لم يكن
ثابتا لب
صح صح

شئ اليه

شيء اليه باي وجه كان يستلزم ثبوت ذلك الامر فان انتساب الشيء الى المعدوم
المطلق ليس هو هو ولا شيء ما بالضرورة فلا يجدي شيء من الوجهين نفعا نعم
لو نوقش في تقدم هذا الثبوت على صدق المحمول عليه او ثبوته له لم يبعد
لكن لا تعلق له بهذا الغرض وهو التخلص عن الاشكال الذي استصعبه
ثم في عبارته شيء لان في كل من الوجهين التزاما لفساد احدى المقدمتين
فليس فيهما مخلص عن الايراد المذكور الذي محصله القدح في صحة المقدمتين
باستلزامهما لفساد الاولى بل فيهما تسليم لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه
لا مخلص عن لزوم التسلسل في الامور العينية بذلك وح يكون من تتمة السؤال
فيتامل قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني اقول قد علمت ان الوجود الذهني
لازم من هذا المعنى ايضا قوله يعني ان القدرة ثابتة فان قلت هذا
الاشتراك الاشكال مشترك بالورود بين المعتزلة وغيرهم اذ لا تاثير في الذات
ولا وجود للاتصاف عند غيرهم ايضا فلا وجه للتخصيص بهم اذ لهم ان يقولوا
هذا بعينه وارد عليكم فما يكون جوابكم فهو جوابنا قلت الاتصاف
ممتنع الوجود في الخارج ومذهبهم ان الممتنع نفي محض لا ثبوت له اصلا
فلا يتعلق به تاثير الفاعل اذ التعلق يستدعي نحوا من الثبوت واما
عندهم فهو وان كان ممتنع الوجود في الخارج ومذهبهم ان الممتنع نفي
محض لا ثبوت له اصلا فلا يتعلق به تاثير الفاعل اذ التعلق يستدعي
نحوا من الثبوت واما عندهم فهو وان كان ممتنع الوجود في الخارج
فله وجود في نفس الامر فيمكن تعلق التاثير به فظهر ان المراد المص بقوله
وانتفاء الاتصاف ما يقابل الثبوت كما هو اصطلاح المعتزلة وعلى
هذا يحتاج المعتزلة في الجواب الى ان يقولوا ان الممتنع نفي محض

بمعنى انه لاثبوت له في نفسه ولكن قد يكون له ثبوت لغيره وانت تعلم
ما فيه فان دليلهم يعطي كون ما هو ثابت لغيره ثابتا في نفسه فتامل
قوله قلنا تاثير القدرة اقول اقول الماهية متصفة في الذهن بالوجود
في الخارج كما حققه افضل المتاخرين في حاشية التجريد وغيرها فلا ورود
لهذا السؤال واما جواب الشارح فتقتضي بظاهره وان لايكون التاثير
في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية اخرى فيكون الاثر الصادر
عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا ننقل الكلام الى تلك الحيثية فان
الاتصاف بها ليس في الخارج والالكان متاخرا عن الوجود فيكون
في الذهن لامحالة قوله بل نقول على هذا التقدير ذكر اثبات القدرة
يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة للتسجيل على الزام الخصم فانه احرج
واظهر في خلاف قاعدتهم قوله بل يكفي ان يقال اقول لانه كما ينفي تاثير
القادر ينفي تاثير الموجب ايضا بخلاف تقريرات رح فان ازلية الذات
انما ينافي تاثير القادر لا تاثير الموجب اذا اثر الموجب يجوز ان يكون
ازليا بالاتفاق وفيه نظر لان الحق ان اثر المختار ايضا يمكن
ان يكون قديما بان يكون ارادة مستمرة متعلقة بعدد ازلي مستمر
ويكون تقديم القدرة والارادة عليه تقدما علميا لا زمانيا اللهم الا ان يقال
هذا الزام لهم وهم لايجوزون تاثير القدرة في الازلي قوله ويمكن
الاعتذار كانه قال بعد الاستدلال عليه هذا مع استغنائه عن الدليل
لبداهته وفي بعض النسخ لما كان هذه الدعوى ضرورية اه وحاصله انه
لما كان هذه المقدمة ضرورية وما سبق من المقدمات الزامية غير الاسلوب
تنبيها على ذلك التفاوت قوله ليس ثبوتها بل سواء اعتباري اي

اقول

اقول انت تعلم ان الثبوتي ههنا على ما مر تفسيره ما ليس
السلب داخل في مفهومه وانما يخرج عنه السالبة المحمول فقط على زعمهم دون
المعدولة فاعتبارية الامكان لايقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصلح
المذكور في معرض السند للسندية فالاولى ان يقال الامكان اعتباري
اي ثبوته للموصوف بحسب الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف فيه قوله
قوله وعرفوها بانها قائمة بموجود لاموجودة ولامعدومة اقول ليس
لقولهم بموجود فائدة احترازية لايحصل بدونه لان صفات المعدوم معدومة
عندهم فيخرج بقولهم ولامعدومة بل ذكره للكشف والتبيين قوله
لانا لانم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه اقول
لقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود والوجود كما اعترف به فقولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت شيء الوجود لنفسه اشتقاقا فالاولى ان يقول
مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل تحليله الى ذلك المعنى في بعض الصور
فلانم انه يلزمه صحة التحليل في جميع الصور حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت
الشيء لنفسه قوله قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمواطاة
اقول هذا ايضا غير ممتنع على الاطلاق فان المفهوم اللاممكن العام ممكن
عام والعجب انه قال قبيل هذا ان الجزئي والتشخص واللامفهوم لماغير ذلك
لايصدق على انفسها واذا لم يصدق على انفسها صدق نقائضها عليها
فصدق الجزئي لاجزئي واللامفهوم مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف الشيء
بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه قوله فان كل صفة اقول ما
ذكره اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه اشتقاقا ولايلزم منه اتصافه
بنقيضه كذلك ولو لزم من الاتصاف بما يتصف بالنقيض الاتصاف

بالنقيض للزم كون الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره
مما ليس حركة فالصواب ان يقال بل هو واقع فان السواد مثلا ليس
باسود والعلم ليس بعالم والحركة ليس بمتحرك الى غير ذلك وتفصيله ان
المقصود من اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا ان يكون رفعه بالمعنى المصدري
محمولا عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف بسلب الوجود
بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس من هذا
القبيل بل هو اتصاف اشتقاقا بما يسلب عنه الجسم والخصم لا يدعي
عن استحالة مثل ذلك فانه لازم في جميع صور الاتصاف فيلزم على تقدير
مدعاه ايضا وهو كون الوجود لا موجودا ولا معدوما ضرورة ان سلب الوجود
والعدم وصف للوجود مغاير له فتأمل ولا تخبط **قوله** فلا يلزم قيام العرض
ولا التقوم بالمعدوم **اقول** اقول يمكن ان يقال قيام العرض بالحال او
العكس بل الصفة بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجريان
دليلهم فيه لا يقال انهم مصرحون بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية
بعضها ببعض اذ بذلك يبطل كونهما موجودين فلا بد عندهم على تقدير كونهما
حالين من قيام احدهما بالآخر فهم لا يسلمون امتناع قيام الصفة بالصفة
مطلقا فيمكنهم ايضا منع التمسك له قيام العرض بالعرض بالحال او بالعكس
فلا يتم النقض واما جريان دليل امتناع قيام العرض بالعرض في قيام
الصفة بالصفة مطلقا فلو تم لكان نقضا لذلك الدليل فانهم معترفون
بقيام الحال بالحال لانا نقول ان اوجبوا قيام اجزاء الماهية بعضها ببعض
على تقدير وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذلك صرحوا بان الحالين اللذين
هما جزء السواد الموجود قايمان بما قام به السواد ولم يجعلوا احدهما

قايما

قايما بالآخر بل لا يمكنهم ذلك الا بتكلف لان ما يقوم بالآخر منهما لا يكون
حالا اذ الحال صفة قايمة بموجود فهم ما جوزوا قيام الحال بالحال بقي
ان يقال انهم يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا وان جرى فيه
دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة فالاظهر
في جواب النقض ان يقال على تقدير كون احدهما حالا لا يلزم قيام احدهما
بالآخر فان ذلك على تقدير وجود الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفة بالصفة
اصلا **قوله** فان الحال لما كان واسطة **اقول** لا يخفى انه على تقدير تركبه
من المعدوم يكون معدوما لا محالة وزاعما حد العدم ضرورة ان انتفاء الكل
بانتفاء جزئه من اجلى البديهيات واما تجويزهم كون الحال مقوما للموجود
فانهم يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود الذهني فتركب الموجود عندهم
من الاحوال في الثبوت بمنزلة تركب الذهني من الامور الذهنية ولا شناعة
فيه فان التركب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء لا وجودها كما ان الذهني
يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما تجويز تقوم الحال بالمعدوم
فيستلزم انكار عدم الكل عند عدم الجزء وهو في غاية الشناعة فالاولى ان
يلتزموا ذلك المكابرة الفاحشة فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب
السواد من المعدوم لان المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه
في الثبوت على ما قررتم لا يقال المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة
فلعلهم لا يجوزون تركب الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض غير عارض
بتمامه لانا نقول المراد بالذات ههنا ما يستقل بالمفهومية على ما صرح
به المحقق الشريف قدس سره فيدخل فيه السواد كما صرح به الشارح
الاصفهاني قلنا لعلهم تخيلوا ان الحال لكونها عارية عن صفتي الوجود

والعدم يصلح ان يصير المركب منهما متصفا باحد الوصفين كما في اجزاء العارية
عن الصفات التي تتبع التركيب واضدادها بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم
فلا يجوز تركب الموجود والحال منه لسراية عدم الجزء الى الكل وهذا كما ان الاجزاء
الشفافة قد يصير بالتركيب ابيض كالثلج مثلا ولا يجوز ان يصير الاسود جزء
للابيض والشفاف او كالجواهر الفردة الخالية عن المقدار الكبير والصغير
يصير جزء للصغير والكبير والمتقدر بمقدار معين لا يصير جزء للاصغر ولا
للمحال الى غير ذلك من الخيالات والاوهام وليس الغرض تصحيح مذهبهم بل
ان نسبة هذا الامر الشنيع الى جماعة من الفضلاء مع عدم تصريحهم وعدم التزام
تصريحاتهم اياه مستبعد جدا فان قلت لا شناعة في القول بتركب
الحال من المعدوم بحسب الثبوت كما في تركب الموجود من الحال بحسبه قلت ليس
كلام الشارح على ان هذا التركيب بحسب الثبوت وعلى الفرق بينه وبين التركيب
بحسب الوجود ولم يتفطن لذلك بل هو مبني كلامه على ان الحال قد جاوز العدم
ولم يبلغ الوجود ومن ثم قال ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود
ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له اذ لا يخفى انه لو كان بناء كلامه على
الفرق بين التركيبين لم يتمش الفرق بين تقوم الحال للموجود وبين تقوم
المعدوم له فحاصل كلام الشارح ان الواسطة يجوز تقومها بالمعدوم
مطلقا عن كونها واسطة وحاصل المناقشة ان هذا يخرجه عن كونه
واسطة فان قال هذا التركيب بحسب الثبوت فلا يخرجه عن الواسطة
ظهر انهدام كلامه اذ ح لا فرق بين تقوم الموجود بالحال وتقومه بالمعدوم
بل على هذا يكون مدار الفرق على التخيل الذي ذكرنا في نظايره وهل فلا
يكون مقابلا للوجود اصلا وقد تفطن الشارح بمثل ذلك وتكلم في دفعه

اي غير مضاف الى شيء اصلا
العدم المطلق بهذا المعنى
صالح في نفسه للاضافة
الى الوجود وغيره
من المفهومات
صح

في ذيل

في ذيل هذا البحث وتكلم عليه هناك انشاء الله تعالى قوله بل البديهة تشهد بخلافه
ماذكره في الوجود اظهر في العدم ثم ههنا مقامان احدهما ان السلب لا يمكن
تصوره غير مقيد بشيء ما والثاني انه لا يمكن تصوره الا مضافا الى الوجود
بخصوصه والثاني اخفى من الاول كما لا يخفى قوله اما اولا فلانه سلب مضاف
الى مفهوم الوجود اقول يعني بنفيه بالوجود لا ينافي كونه مطلقا كما في
العمى المطلق ونظايره ويشبه ان يكون العدم في اصل وضعه مطلق الرفع
لكن اشتهر في رفع الوجود والمراد ههنا هذا المعنى بقرينة المقابلة
قال واما ثانيا اه اقول هب ان الرفع المطلق يمكن تصوره
بدون الوجود لكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل المقابل له سلب
الوجود وذلك لا يمكن تصوره بدون الوجود قال قلنا المراد اقول
الظاهر ان المراد بقوله عدم مثله عدم غير مضاف الى ماهية من
الماهيات كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي كون
المراد بالعدم ههنا رفع الوجود كيف والعدم الذي هو غير مضاف
اصلا لا يقابل الوجود قطعا كما علمت قوله بل يندفع السؤال فانه
غلط ناش عن اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع الوجود
المطلق وتارة على ما يصدق على رفع الوجود بعينه قال فالظاهر
انه تقابل العدم والملكة اقول بل الظاهر انه تقابل الايجاب والسلب
فان معنى العدم رفع الوجود من غير اعتبار امر آخر معه قوله لا شك
ان جميع الماهيات قابل للوجود اذا المراد به اعم من الخارجي قلنا ذلك
لا يقتضي كون العدم عدم الملكة لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم
العدم اصلا اذ ليس معنى قولنا ب معدوم انه مسلوب عنه الوجود

و قابل له بل معناه رفع الوجود عنه مع قطع النظر عن قبوله له و لا قبوله
و هي معتبرة في مفهوم عدم الملكة الا يرى انه لا يصدق الاعمى على الجدار و لو اقتضى
ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لاقتضى كون العدم المطلق ايضا كذلك
فان قلت فان المطلق غير منسوب الى شيء اصلا كما صرح به فلا يصدق عليه
انه منسوب الى موضوع قابل للوجود بخلاف المقيد على ما اعتبره فانه منسوب
الى ماهية ما و هو قابل للوجود فظهر الفرق و هذا مبني على ما حققه من ان
تقابل السلب و الايجاب متحقق في المفردات و انه لا يجب رجوعه الى القضية
قلت قد يتحقق تقابل العدم و الملكة ايضا في المفردات فان مفهوم العمى اذا اعتبر
في نفسه من غير مقايسة الى شيء آخر اصلا فلا شك انه لا يجتمع مع البصر في موضوع
واحد في زمان واحد فلا بد ان يدخل في العدم و الملكة و الا لم ينحصر التقابل
في الاربعة و ح فلا يكون الفرق بين السلب و الايجاب فان من معنى العمى
سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة كما يعلم من الشفاء بخلاف سلب
البصر فان معناه غير مقيد بوجوده بالقوة و العدم و الملكة الا باعتبار
الاستعداد في العدم دون السلب و لا يكون الفرق بان العدم و الملكة انما
يتحقق في القضية التي موضوعها قابل للامر الوجودي بخلاف السلب كيف
و ذلك يقتضي ان لا يكون لبعض المفهومات كالامور الشاملة سلب باعتبار
العقد لكون جميع المفهومات قابلة لها و لما عداها سلب باعتباره في نفسه
و باعتبار العقد كليهما ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب و العدم كون مفهومهما
رفع الامر الوجودي لا صدق رفعه عليه على تقدير تسليم ذلك الصدق فانه مع
ما ذكره في الحاشية الطويلة التي كتبها للتاييد ما تقدم في هذا البحث اذ لا يخفى
على ذي مسكة ان المعتبر في تقابل السلب و الايجاب بل العدم و الملكة ايضا

كون مفهوم

كون مفهوم احدهما رفع مفهوم الآخر لا صدق رفع الآخر عليه و ذلك مع انه بين
بادي توجه ظ من كلام القوم ايضا في بحث التقابل و في بعض النسخ بدل قوله
و لا شك ان جميع الماهيات قابل للوجود اذ المراد ما سواه من الخارجي هذه
العبارة و الظاهر ان العقل اذا نسب الوجود فانما ينسبه الى ماهية يعقله كماهية
الممكنة لا الى ماهية الممتنع هذا و انت علمت حاله مما ذكرنا بل لا يحصل له لان العقل
ينسب الوجود الى ماهية الممتنع و يسلبه عنه و لو صح ذلك لزم كون جميع الاعدام
عدم الملكة بمثل ما ذكره على ان الوجود المقيد على ما صوره هو الوجود المنتسب
الى الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او ذهنيا فلا يلايم قوله انما ينسبه الى ماهية
يعقله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع كما لا يخفى اللهم الا ان يقال هذا المثال
مخصوص بالوجود الخارجي و الذهني و يبقى الممتنع بالنظر اليه بالمادة فقط
فتدبر و لعله لتلك الامور غير في النسخ الى النسخة الاولى و الانصاف ان
كلام هذا الحبر المدقق الامام تخبط في هذا المقام و قد سمعت بعض تلامذته انه
كتب الحاشية حين مدارسة الشرح كانه بينه لبعض ما فيه فرام ترميمه و تتميمه و لعمري
ما زاد بذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من امعن النظر و احال قال او لا يكون
العارض باسرها عارضا له اقول فيبحث لانه ان اراد انه يجب ان يكون اجزاء
العارض باسرها عارضة لمعروض ذلك العارض فذلك ينتقض بالكثرة فانها
عارضة للمجموع مع ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بل لجزئه و ان
اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فللقائل
ان يقول يلزم كون الوجود عارضا لجزئه و جزء جزئه و هلم جرا و يمكن الجواب
باختيار الشق الثاني فلا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون له جزء فيلزم فيه
اما عروض الشيء لنفسه او عدم كون اجزاء العارض عارضة للمعروض

ولاجزئيه وانت تعلم ان ذلك الانتفاء انما يتم في الاجزاء الخارجيه واما الذهنيه
فالمناقشه فيه ح واسع قوله واعترض عليه اقول لا انجاب لهذا الاعتراض
على ما قررناه من ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامه المشتقات الا اذا
اريد به الموجود الخارجي وظاهر ان المستدل انما اراد الموجود المطلق اذ لا يتوهم
عاقل ان الموجود الخارجي اعم المفهومات بل ما استدل به الشارح ايضا من انه
لا ينافي المعقولات بل يعرض بجميعها انما يتاتي في المطلق دون الخارجي فلم قلنا
الممكن العام ونظايره اعم من مطلق الموجود لصدقها على المعدوم المطلق من
حيث هو معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثيه قلت
بعد تسليم الصدق المذكور المعتبر بحسب المشهور في الاعم المطلق صدقه على شيء
لا يصدق عليه الاخص او لو صدق عليه الاخص ولو من حيثيه اخرى لم يكن
بينهما عموم وخصوص مطلقا الا يرى ان النايم والمستيقظ متباينان مع استحالة
تصادقهما من حيثيه واحدة فكذا الممكن العام والموجود المطلق متباينان
لان كل ما صدق عليه الممكن العام يصدق عليه الموجود المطلق باعتبار وبالعكس
ولا يقدح في ذلك صدق الممكن العام على بعض المفهومات من حيثيه لا يصدق الموجود
المطلق عليه من تلك الحيثيه قال ويمكن دفع الآخر اقول فان قلت على تقرير
التركيب الغير يهني ايضا يتوجه التزام تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان الجنس
ليس عين النوع بل هو غيره فهو متصف بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان
احدهما محمولا على الآخر بالحمل المتعارف قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر
حمله على شيء فاما ان يعني به انه بعينه هو كما هو في حمل الشيء على نفسه بعد
التغاير الاعتباري كما يقال الوجود هو الماهية او ليس والوجود و
الوحدة او ليس واما ان يعني به صدقه عليه بمعنى ان ذلك الشيء فرد

من افراده او ما هو فرد لاحدهما فهو فرد للآخر وهذا هو الشايع المتعارف
وتحقق بذلك المفهوم النقيض كل من الاعتبارين والجنس وان لم يصدق على الفصل النوع
بالمعنى الاول يصدق عليه بالمعنى الثاني فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم
هو ما سلب عنه مفهوم الموجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول
كما لا يخفى فلا يجوز كونه جزءا عقليا لمفهوم الموجود هذا وانت تعلم ان هذا وما
سبق عن الاستدلال على بساطة الوجود بانه لا مفهوم اعم منه انما يلايم
اذا كان المراد بالوجود الموجود كما اسلفناه لا يقال مفهوم الموجود
شيء ما ثبت له الوجود فكيف يكون بسيطا لانا نقول بعد تسليم ذلك ليس
الكلام في المفهوم اللغوي بل في المعنى العام العرفي البديهي المعبر عنه بالفارسية
بهست وفي اللغات الاخرى بمرادفاته قوله وبيان وجود القار وغير القار
بالشدة والضعف اقول لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق التشكيك ان
الوجود لا يقبل الشدة والضعف ولا الزيادة والنقصان بل انما يقبل
الاولويه وعدمها والتقدم والتاخر وقد صرح به في الفصل الثالث من
المقالة السادسة من الهيات الشفاء بهذه العبارة ثم الوجود بما هو وجود
لا يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف
في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة والوجوب في الوجود
والامكان قوله وهي لا يعقل الا عارضا لمعقول اه اقول السيد قدس سره
عرفها في حاشية المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني اعني ما للوجود
الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وتسمى معقولات ثانيه لانها في المرتبة
الثانيه من التعقل الا يرى انه لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد
تعقل مفهوم يعتبر عروضها له ولا شبهة في هذا التعريف نعم يتوجه المناقشة

ولا يتغير [illegible] فاسم لا يقدح في التعريف
[illegible] الانتقاض واما [illegible]
[illegible] دفعها عنه
[illegible]
[illegible] سلمه الله

بان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها
والامثلة الجزئية لا تفيد وكذا يدعوى الحصر استقراء وقررها في حاشية
التجريد بما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر يطابقه
ثم قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا يكون معقوله
في الدرجة الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج يطابقه بل يجب ان يعقل عارضه
لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها فكل ما يعقل
في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا او معدوما مركبا او بسيطا وكذا
ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل
بتحققها في الخارج هذا كلامه ولا يخفى انه يستنبط من هذا الكلام تعريفان آخران
سوى ما ذكره اولا احدهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لمعقول آخر في
الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه وذلك يستنبط من تفصيل الامرين و
ثانيهما ما لا يعقل الا عارضا لغيره وليس في الخارج ما يطابقه وذلك من
قوله وكل ما يعقل الى آخر ما نقل اما التعريف الاول فلا استدراك فيه اذ ثم يصح
بان القيد الثاني فيه لاخراج الاضافات فلعله لاخراج لوازم الماهية اذ يصدق
عليها انها تعرض المعقولات الاولى في الذهن كما انها تعرضها في الخارج ودلالة
العبارة على كون الوجود الذهني بخصوصه منشأ العروض مم واما التعريف
الثاني فهو اول المستنبطين فالقيد الثاني لا يحتاج اليه لاخراج الاضافات
التي عروضها بحسب الخارج وسوط ولا لاخراج الاضافات التي هي لوازم الماهية
لا يمكن تعقلها عارضة لها بحسب الخارج فلا يصدق عليها انها لا تعقل الا عارضة
لمعقول آخر في الذهن ولعله اورده للتبيين لا للاحتراز واما الثالث
فظاهر ان قوله ما لا يعقل الا عارضا لغيره يتناول الاضافات فيحتاج

[illegible]

الى القيد

الى القيد الآخر للاحتراز عنها ثم قوله اذا قيل بتحققها في الخارج محمول على التمثيل
اذ لو لم يوجد في الخارج كان اتصاف الماهية بها بحسب وجودها الخارجي لم يكن
معقولات ثانية ايضا كما علم من تحقيقه هذا وعرفها في شرح المواقف بما يعرض
المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج ويمكن
ان يجعل القيد الثاني للاحتراز عن لوازم الماهية كما سلف ولكن فيه مجال
واما التعريف الذي ذكره الشارح فلما لم يقيد العروض فيه بكونه في الذهن
لا غير يشمل بظاهره الاضافات فيحتاج الى القيد الآخر لاخراجها اللهم الا ان
يتكلف باعتبار الحيثية حتى يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر
من حيث هو معقول آخر فيجيء ما في شرح المواقف وبالجملة لا استدراك
في ذكر هذا القيد وان فرض صحة الاكتفاء عنه بالعناية وقد فصلنا الكلام
ليحيط الناظر باطراف المقام قوله مناف لما سبق اه اقول المنافاة
مبنية على ما حمل الشارح كلامه عليه لا على ما حمل السيد الشريف قدس سره
فله ان يقول ذكر قرينة على ارادة ما وجهت به كلامه وللشارح ان يجيب بانه
خلاف الواقع فلا يصار الى الحمل عليه ما لم يصرح به كيف والاطلاق ظاهر
فيما ذكرت وانت خبير بانه اذا ثبت لزوم المنافاة على توجيه الشارح
تعين الحمل على الوجه الآخر ليلايم الكلام ويبقى النظر في انه خلاف الواقع اولا
قوله او بما يؤول معناه اليه اقول الاولى ان يقال الجزم بان الشيئية
لا يمكن تعقلها مطلقا والوجود يمكن تعقله مطلقا ينافي تجويز كونهما
عين الوجود اذ فيما ذكره الشارح مناقشة ظاهرة فان كون مآل معناهما
الى الوجود لا ينافي جواز تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز تعقل الآخر
كذلك لتغايرهما في المفهوم قوله سواء كانت معقولات اولى او ثواني اه

اقول اذا قيل بوجود الماهية من حيث هي هي في الخارج كما هو مذهب
القدماء وآخرهم المص كما سيجيء تصريحه به فالحكم لا يعم المعقولات الاولى فان طبايع
الاجناس مع الفصول والانواع في الماهية الحقيقية موجودة في الخارج على هذا التقدير
واما المعقولات الثانية فليست موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية
بحسب وجودها في الخارج متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة عنها بحسب
هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك المعقولات ومع ذلك يظهر وجه التوزيع
واما تخصيص الشيئية بالتعرض له من بين ساير المعقولات الثانية مع
اشتراكها في هذا الحكم فلعله لاجل ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس
الاجناس وقد صنف بعض الحكماء رسالة في رد هذا الوهم ونقل في
حواشي بعض الكتب ان بعضا توهم ان الشيء المطلق موجود في الخارج
وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الاشياء قوله لا يمكن اجراؤه في
تمايز الاعدام اقول هذا القائل لم يورد الخلاف في تمايز الاعدام على ذلك
بل انما اورد الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو اجرى
فيها فقيل ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام
معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومات والملخص انه لم يجعل
الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله من جزئيات الخلاف في
تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره قوله ثم ان المص حيث اثبت ان العدم
قد يعرض له اقول انما خصص بالمطلق ولم يعمم لان العدم الخارجي معروض
لنفسه دائما وفيه نظر لان الدوام في البعض لا يقدح في الحكم بثبوت
المحمول لجميع الافراد في بعض الاوقات غاية ما في الباب ان يظهر فائدة
لفظة قد في بعض الافراد وايضا يجوز ان يكون المعنى ان العدم قد يعرض

لنفسه

لنفسه وقد يعرض لغيره من المعدومات وح فالتعميم ظ فان العدم سواء كان مطلقا
او ذهنيا او خارجيا قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره قال فقد فرع بانه اذا اخذ
الاعدام اقول يلزم عليه ان يكون كل جسم لا متحركا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي
هو فرد اللاحركة بل ان يكون جميع الماهيات متصفة بنقايض ما هي متصفة بها
ويمكن الجواب بان الصادق على الشكل هو اللاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب
الحركة فاللازم منه اتصافه بما ليس بحركة لا بسلب حركة ومعنى اللاحركة هو الثاني
ويستبان من هذا ان ما ذكره الشارح في بحث الوجود من ان اتصاف الشيء بنقيضه
ليس بممتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه
كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم الى آخر ما قال ليس بملايم اذ الملايم هو اتصاف
الشيء بما صدق عليه نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف الوجود بالعدم لا بالمعنى
الاول قوله ولا شك ان اتصاف امر بما هو جزئي بالمفهوم اقول قد صرح
الشيخ في منطق الشفاء بمثل ما حققه الشارح مع ظهوره فانه بعد ما نقل ان
بعض مفسري كلام ارسطو قال انه لا يجب كون المحمول على العرض محمولا على
موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض في الموضوع وبعضهم قال انه ان كان
المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا في موضوعه وان كان عرضيا فلا قال واما
نحن فنقول ان الاول يكون على كل حال موجودا في الثاني فان الشيء اذا كان
فيه اللون الابيض كان فيه جميع الامور التي تقال على اللون قولا كليا ويوصف
بها اللون وصفا عاما والا لكان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون وكان
ذلك البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل اي شيء وجدت
فيه طبيعة عرض من الاعراض يوجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض
وصفا كليا قوله ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم اقول وانت خبير بان

بان اختلاف الحيثية التعليلية لاتجدي ههنا بل يجب ان تختلف موضوع النوعية
والتقابل اذ لا تجوز اجتماع التقابلين بعلتين مختلفتين والتحقيق ان العارض
للعدم هو حصة من العدم تخصيصه بتخصيص العارض بالمعروض وهذا المعنى لا تقابل
العدم بل هو نوع منه ومعروضه معدوم والمقابل له هو عدم العدم الذي يخصصه
بالعدم سابق على المعروض ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم عدم عدم العدم و
معروضه موجود فالمعنيان متغايران قطعا فان قلت موضوع عدم العدم
ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم تحقق المقيد بدون المطلق وان اتصف به
كان موجودا ومعدوما معا قلت هو متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه
شيء والمعدوم بهذا المعنى لا ينافي الموجود انما المقابل له المعدوم بمعنى ما سلب
عنه الوجود وهذا غير حاسم لمادة الاشكال فانه اذا قيل ان عدم العدم الذي
يخصصه بالعدم سابق على عروض عدم مقيد بقيد فيكون نوعا منه والا يجتمع
العدم في موضوع واحد فيكون مقابلا له لم ينفع هذا الكلام بل الحق ان هذا
العدم المقيد من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد
نوع منه ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور اليه في الاعتبار
الاول كونه عدما مقيدا بقيد وفي الثاني هو كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع
تختلف بالاعتبار وهكذا يقال في نظايره مثلا في معالجة الشخص
نفسه انه من حيث انه معالج غيره من حيث انه مستعلج فان المؤثر هناك
النفس من حيث ان له ملكة المعالجة والمتأثر من حيث انه قابل للعلاج
فيهما متغايران بالاعتبار وكذا الحال في علم النفس بذاته فان النفس من حيث
انه جوهر عقلي مجرد عالم ومن حيث انه مجرد حاضر عند مجرد معلوم فموضوع
العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار وهذا التحقيق لما ذكره الشارح ليلا يتوهم

ليلا يتوهم ان الحيثية تعليلية فاحسن تدبره قوله فظهر من هذا انه
لم يكن ثبوت الحكم اه اقول الشيخ وان صرح بما نقله فقد صرح في الفصل الثاني
بهذا الفصل بان ما لا سبب بنسبة محموله الى موضوعه فاما ان يكون بينا
بنفسه واما لا تبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي ثم انه عد ما اثري الوجوه
المختلفة في الكتاب وابطل جميعها بتفصيل مشبع كما سواه وهذا بظاهره
يناقض ما ذكره هناك وليتفكر فيه قوله واما المثال الثاني اه اقول
لا يخفى ان هذا الجواب خارج الاول وانما اورد الجواب الاول تحقيقا للمقام
فان الجزئيات المشاهدة متيقنة عن غير الاطلاق على السبب فلا بد من هذا
القيد قال والمؤلف علة لوجود ذوي المؤلف للجسم اه اقول فان قلت
لا نم ذلك بل نقول لعل كونه ذا مؤلف او هما معا فان المؤلف سببه له
الى المؤلف وكذا كونه ذا مؤلف وتقدم احدهما على الآخر غير بين قلت المراد
بالمؤلف كونه ذا اجزاء وبذي المؤلف المحتاج الى المؤلف ولا شك ان علة
الاحتياج الى المؤلف كونه في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه
وليس المراد بالمؤلف المفهوم المضايف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال
به على كونه جزء المؤلف كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا لخ على انه ذو اخ
وبالعكس لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل ايضا قال واعلم
ان توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم لان نفس علمك ان زيد
اخ هو علمك بان له اخا ويشتمل على علمك بذلك فلا يكون النتيجة اعرف
من المقدمة الصغرى فان لم يكن كذلك بل يجهل التي ان يبين ان له اخا فما تصور
نفس قولك زيد اخ وامثال هذه الاشياء اولى ان لا يسمى قياسات
فضلا عن ان يكون براهين فعلم ان مراد الشيخ في المثال المذكور ما ذكرنا

قال عليه عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن اه اقول اي لا يمكن ان يكون عدم
العلة علة لوجود عدم المعلول في الخارج ولا ان يكون علة المعلول في الخارج
بمعنى ان يكون الخارج ظرفا لاتصاف بالعلية وذلك بديهي فلا يجدي المناقشة
فيما ذكر في موضع التنبيه حيث قال لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه
فيه بان الاعدام قد يكون عللا للموجودات في الخارج كعدم المعد وارتفاع الموانع
على انه يمكن ان يكون مراده بالعلة العلة الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود
عدم المعلول في الخارج لكان علة فاعلية له لاستغناء المعلول عن غيره ولا يمكن
كون غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشة فاستقم قوله وهي منشأ ولزومها
الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اقول اي لا يكون لخصوص
احدهما مدخل فيه وان كان لوجود ما مطلقا مدخل فيه ضرورة انها ما لم توجد
نحوا من الوجود لم يثبت لها شيء وهذا امر معلوم من المختصرات فضلا عن
المطولات ومع هذا توهم بعض المحشين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون
شيء من لوازم الماهية امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستند الى
الماهية فرع لحصولها فاجاب بان الماهية يستلزم لحصول لوازمها معها
بالقوة وحصولها بالفعل من اسباب آخر وكانه حسب ان لازم الماهية
ما لا مدخل فيه لوجود ما اصلا وليت شعري بعد ان يكون لازم الماهية
ما تصوره كيف يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير
ايضا عدم حصولها بالفعل ما لم يحصل الماهية لا عدم حصولها مطلقا ثم جوابه
يقتضي ان يكون جميع العوارض لوازم الماهية لان الماهية يستلزم الاتصاف
بها بالقوة قوله والمراد بالعلة الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم
المعلول من هذا القبيل اقول لا يخفى ان لازم الماهية ما يمتنع انفكاكه

عن الماهية

عن الماهية في الوجود مطلقا بمعنى ان يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم
ولا يلزم ان يكون تعقل الملزوم مستلزما لتعقل اللازم الا يرى ان الزوجية لماهية
الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوي الزوايا للقائمتين بالنسبة
الى المثلث فاندفع ما يتوهم بعض الفضلاء من ان علية عدم العلة ليس من لوازم
الماهية وقد يصدق بعدمها ولا يلزم في التصور بين العلم بعدم المعلول الا اذا كان
الثاني مقرونا بالتصديق بالعلية ومنشأه عدم اتفاق معنى لازم الماهية
فانه كما اشير اليه ما لا ينفك الماهية في وجودها عن الاتصاف به سواء كان
اللازم موجودا بذلك الوجود اولا كما ان معنى لازم الوجود الخارجي ما لا ينفك
الماهية في وجودها الخارجي عن الاتصاف به سواء كان موجودا في الخارج اولا
كالتناهي والانقطاع فانهما لازمان للجسم بحسب الوجود الخارجي مع عدم
وجودهما فيه فاستقم كما امرت قوله والمراد بالعلة في نفس الامر ما يكون
منشأ العلية فيه نفس ذات العلة اقول اطلاق الخارج على هذا المعنى بل
اطلاق نفس الامر على هذا المعنى غير متعارف اصلا فضلا عن ان يكون كثيرا
شايعا لان اتصاف الماهيات بلوازم الوجود الخارجي وكذا بلوازم الوجود
الذهني اتصاف بحسب نفس الامر باتفاق العقلاء فيبطل ما قاله في توجيه
كلام المتن والوجه في الجواب ان يقال الفرق ان نفس عدم العلة متصفه
بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده في الذهن شرط الاتصاف بخلاف
نفس عدم المعلول فانه غير متصف بالتقدم على عدم العلة بالذات بل انما يتصف
بالذات وجوده في الذهن بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل
يحكم بالترتيب هناك بين العدمين فيقول عدم العلة فعدم المعلول فههنا
الترتيب بين وجودي العدمين في الذهن فيقول وجد عدم المعلول في الذهن

فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط للاتصاف
بالتقدم وفي الثاني هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم المعلول
فعدم العلة وعلى هذا فمعنى قول المص وان جاز في الذهن انه يجوز كون
عدم المعلول علة لعدم العلة يجب اتصافهما بالوجود الذهني اعني
ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف الثاني به كما سبق ويمكن
ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار وجودها في نفس الامر من غير
ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون الا في الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا
لكان متقدما بحسب ذلك الوجود وتقدم عدم المعلول على عدم العلة من
حيث خصوص الوجود الذهني فظهر الفرق ويمكن توجيه كلام الشارح بذلك
بان يقال ما يكون علية باعتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر
عن خصوص الوجود الذهني انما يكون منشاء العلية فيه نفس ذات العلة فيكون
قول الشارح والمراد بالعلة في نفس الامر الخ من قبيل التفسير باللازم
للتعيين ولا يكون غرضه تفسير نفس الامر بهذا المعنى وفيه نظر
لان المقدمة المذكورة تامة وبعد ذلك في كلامه كدر لانه جعل علية عدم
المعلول بالنسبة الى عدم العلة من لوازم الوجود الذهني لعدم المعلول
وذلك يقتضي ان يكون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول لا ان يكون
الموصوف بها نفس وجوده الذهني فان لوازم الوجود الذهني ما يتصف
بها الماهية نفسها بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية مثلا
لا ما هو وصف الوجود الذهني وليس الامر في عدم المعلول كذلك عندنا كما مر
في آخر البحث وح يضيع تفصيل اللازم في هذا المقام فليتامل قوله يحتاج
الى التكلف اقول اطلاق الوجود والعدم على الثبوت والسلب

غير جديد

غير جديد ثم حمله على مسئلة مشهورة في علم المنطق اولى من حمله على غيرها
مما لا جدوى فيه يعتد بها ولا يتعارف البحث عنه على ان المص ذكر كثيرا من
المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب في المواد الثلث ومباحث
الجنس والفصل وغيرهما قوله وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية
اقول قال في الحاشية اما على التقدير الثاني فظ واما على التقدير الاول
فلما ذكره بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه
القضية موجبة فلا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب يقتضي ثبوت
الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم من اعتبار الايجاب
في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع ولا ثبوته اقول من
البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناه
سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين في العدم الخارجي وكذا
في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا اذا قيد بقيد صالح او كانت
القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم اجتماع المتنافيين من صدقها
لا من اعتبارها موجبة غاية الامر انها ح يكون كاذبة وكذبها لا يخل بالمقصود
ههنا وهو ثبوت احدى المواد بحسب نفس الامر غاية ما في الباب انه يكون
المادة ح هي الامتناع وفي حاشية اخرى منقولة عن الشارح في هذا المقام
واما على التقدير الاول فلما سيأتي من ان العدم اذا جعل محمولا احتاج
الى ان ترتبط بالموضوع بخلاف ما اذا جعل المحمول مفهوما آخر
سواه واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب
الموضوع عن نفسه فيكون النسبة سلبية اقول فيه ما سيأتي على ان
النظر هنا بالمغايرة يأبى سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه

كيف ويصح تعليل الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه
لانه معدوم ثم نقر على ان ذلك في الحقيقة قول بان المحمول ليس هو
العدم بل نفس الموضوع والعدم رابطة فيصير الحاصل ان العدم ليس
محمولا البتة فلا يتم التعريف وهو بيان كون النسبة سلبية على تقدير
كون العدم محمولا مع انه خلاف البديهة فانا نعلم بديهة ان اي مفهوم
قيس الى مفهوم آخر فللعقل ان يحكم بينهما بسلب او ايجاب والعدم
من المفهومات فان قيس الى مفهوم آخر جاز الحكم بسلبه عنه او الايجاب
فتأمل قوله فالاولى ان يطرح من البين اه اقول كان المص انما ذكره
دفعا لتوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة ههنا غير الكيفيات المذكورة
في المنطق وصرح بانها هي بعينها معتبرة في محمول معين هو الوجود
قوله اللهم الا ان يقال اه اقول لا يشك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم
نسب الى غيره بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد بعد تصور
من تصور النسبة الحكمية واذعان وقوعها او لا وقوعها ومن ادراك
النسبة او انتفائها على وجه الاذعان على اختلاف رأي القدماء
والمحدثين وهي بنفسها صالحة لان توضع او ترفع ولا بد من افرادها
حتى يتم القضية والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم يشهد الفطرة
السليمة بفساده ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان كل قضية
مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية والمتأخرون
بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التي هي مورد
الحكم بين عمهم وقيل بل اذا تصورت زيدا ومفهوم الموجود ايكفي هذه
التصورات في حصول التصديق من غير ملاحظة النسبة بينهما ويؤيد هذا

يقول

يقول العجم زيد هست وزيد نيست بدون ذكر الرابطة لا ينجح
الى لا ينتفع اصلا كيف وعدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم يقولون
زيد موجود است زيد موجود نيست وفي اللغة العربية وغيرها من اللغات
التي يشعر بانها لا يفرق بين الوجود وغيره هذا كله مع ان الحقائق لا يقتضي
من الاطلاقات العرفية ومن يثبت امثال هذه في بطون الاوراق فقد
رضي بان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة للغابرين قوله وعلى ما ذكره
يلزم ان لا يخالف الجملة الخ اقول لقائل ان يقول لا يلزم من عبارة المص
عدم اختلافهما لان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة به وقد يتعقل
بصورة غير مطابقة له ونظير ذلك ما يقولون ان النسبة باعتبار
ثبوتها في الواقع يسمى نسبة خارجية وباعتبار التعقل يسمى نسبة ذهنية
ثم قد يطابق النسبة الذهنية الخارجية وقد لا يطابقها قوله وعلى رأي
قدمائهم اقول قال الشيخ في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند
الموضوع لا التي يجب بها اثباتا ونحن نحيا له بالفعل انه كيف هو ولا التي
يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة
الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامها يسمى مادة فاما ان يكون
الحال سوا ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب
كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة
الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة
الامكان وهذه الحال لا يختلف بالايجاب والسلب فان القضية
السالبة توجد محمولها هذه الحالية نفسها فان محمولها يكون مستحقا
عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب انتهى كلامه ويمكن

ان يقال معنى كلام المحشي انه يثبت المواد الثلث في كل قضية سواء كانت
موجبة او سالبة وذلك لا ينافي كون المواد مطلقا كيفية النسب الايجابية
كما ذكره الشارح ولا كونها في الموجبة كيفية النسب الايجابية وفي السالبة
كيفية النسب السلبية كما هو رأي المتأخرين بل يصح على التقديرين فان قوله
وكذا العدم يشعر بثبوت المواد الثلث على سواء التقديرين وهذا اعم من
ان يكون هي بعينها المواد الصادقة على التقدير الاول او غيرها لا يقال
المادة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود
محمولا بالضرورة فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة لانا نقول ليس
مدلول عبارة المحشي الا ثبوت المواد الثلث على التقديرات الاربع واما
تغايرهما واتحادهما فمسكوت عنها وانما يعلم من خارج وكون الثابت على تقدير
محمولية العدم غير الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على كون الثابت قول
على تقدير جعل العدم رابطة ايضا غير الثابت على تقدير جعل الوجود
محمولا **قوله** حيث حصرها بالكيفيات الثلث **اقول** يمكن ان يكون انه لم يحصرها
في الثلث بل حصرها بالذكر لانها المبحوث عنها ههنا فان قلت قوله هي
الوجوب والامكان والامتناع ظ في دلالته على الحصر قلت انما يدل على حصر
الكيفيات الثلث المذكورة وهي الثابتة في كل قضية لا على حصر الكيفيات
مطلقا قال الشارح في الحاشية قال السيد في هذا الموضع وان اصطلح
من عنده على ما ذكره لزم ان يكون تلك الجهة مطابقة للواقع مع انها ثبوتها
في نفس الامر كالمادة على قوله وليس كذلك فانك اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان
الخاص كانت مادته الضرورة وجهته الامكان الخاص وكان ايضا القضية
كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع وفيه بحث لان جهة هذه القضية على ما اصطلح

عليه من عنده

34

عليه من عنده يكون الضرورة لا الامكان الخاص نعم جهتها على ما اصطلح
عليه العلماء يكون الامكان الخاص وايضا هذه القضية كاذبة على
اي حال هذا كلامه في الحاشية واقول هذا الكلام نقله السيد الشريف
في ضمن السؤال واجاب عنه ولعل مقصوده في محله ان هذا الاصطلاح
يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة في مثل
المثال المذكور هو الضرورة والجهة هو الامكان الخاص والثاني انه
كذب مثل هذه القضية لعدم مطابقة الجهة للواقع بل يلزم على هذا الا
الاصطلاح انه لا يكون هذه القضية موجهة واذا خالف الاصطلاح
امور كثيرة مشهورة بين القوم من غير باعث يعتد به كان في قوة
الخطاء والله اعلم **قوله** والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة
الوجود **اقول** لعل غرضه ان المتكلمين لا يطلقون عليها الواجب لذاته
وذلك يدل على ان معناه في اصطلاحهم ما يختص بالوجود في نفسه فانهم اذا اطلقوا
الواجب بالذات لم يريدوا به الا هذا المعنى الاعم اذا ارادوا غيره
قيدوه وذلك انه كون حقيقة عرفية فيه ولا يضر في ذلك صحة الاطلاق الاعم
على المعنى الاول اذا لم يكن متعارفا بينهم الا عند القرينة نعم يرد
عليه ان اللفظ قد يشتهر في بعض افراده بحيث يتبادر عند الاطلاق
من غير ان يصير مجازا في غيره كما قيل في الوجود حيث انه اشتهر
في الخارجي مع انهم يقسمونه الى الذهني وفيه تأمل والامر في مثل ذلك
بين **قال** اي قسم كيفية نسبة المحمول الى الموضوع **اقول** الظ ان قسمة
الكيفية الى الثلث ليست حاصرة والقسمة الحاصرة تجري في النسبة
بان يقال كل نسبة فاما واجبة او ممكنة او ممتنعة او في الحصر باعتبار

نسبة اليها الموضوع اي [?] في الموضوع باعتبار نسبة المحمول اليه كما يشعر به تقرير
الشارح للقسمة فالظاهر ان يقال قسمة المفهوم باعتبار هذه الامور
كما ذكره الشارح الاصفهاني قوله ولا يتصور الا في ذات مغايرة
للوجود اقول كيف يوافق ذلك ما اورده الشارح على قول المص والوجود
لا يرد عليه القسمة فان اكثر ما يرد ههنا مراجعة قوله قلت هذا تقسيم
للموجود بحسب الاحتمال العقلي اقول اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح
به يكون التقسيم بالحقيقة للممكن فلا يرجع الى طائل ولا يخفى على المص ان الغرض
من هذا التقسيم تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ ايضا يدل
على ما حمله عليه بل غرضه ان هذا تقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع النظر
عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يتبين بالبرهان وجود الواجب كيف
وقد فرع عليه خواص الواجب بأسرها [?] وعلى ما حمله الشارح عليه يكون هذا القسم
ممتنعا الوجود فكيف يوصف بخواص الواجب والعجب انه ليس في عبارة
الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجوب بزعمه على ما صرح
به ادلا [?] فلا مانع من حمله على الظاهر اذ لا شك انه يصح ان يقال السواد اذا اعتبر
بذاته يجب كونه سوادا فكيف يحمل هذه العبارة مؤيد التوجيه وتحقيق
مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم اعم مما يكون شيئا متصفا بالوجود
او عين الوجود القائم بذاته سواء كان اطلاقه على هذا المعنى حقيقة
في عرف اللغة او مجازا ولا يلزم كون الوجود مغايرا له كما هو المتبادر
الى الفهم من اللفظ قال بهمنيار في التحصيل اذا قلنا كذا موجود
فليس نعني به ان الموجود معنى خارج عنه فان كون الوجود خارجا
عن الماهية عرفنا ببيان [?] وبرهان وذلك حيث يكون ماهية ووجوده

كالانسان

35

كالانسان الموجود ولكنا نعني به ان كذا في الاعيان او في الذهن
وهذا على قسمين فمنه ما يكون في الاعيان او في النفس بوجود يقارنه
ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان
هو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان
وبعضه شيء لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له
لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب
له وقال فيه ايضا نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي
بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره هذا لو كان للضوء قيام لذاته
لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع
وقال الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجبية قال بعض
المحققين في شرحه الاول وجود محض غير عارض لماهية اصلا وانما نقلنا
مقومات هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه بما نقله يفضي الى التطويل
وقال في الشفاء كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وسائر الاشياء
غير الواجب فلها ماهيات الاشياء بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض
لها الوجود من خارج والاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض منه
عليها الوجود فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف
عنه ثم سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة يوجد به وليس معنى
قوله انه مجرد الوجود بشرط سلب العدم سائر الزوائد عنه ان الوجود
المطلق المشترك فيه ان كان موجودا هذه صفته فان ذلك ليس هو الموجود
بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط
لا زيادة تركيب وهذا الاخير هو الموجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان

الكلي يحمل على كل شيء وهذا الحمل على ما هنا كزيادة وكل شيء غيره فهو
زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم فله ماهية
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قون الوجود
لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل
في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود
الخاص الذي هو المبدا الاول لجميع الوجودات واذ ليس له جزء فهو نفس
ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته اقول يتلخص مما نقلناه ومما تركناه من
تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القايم
بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود
بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني يلزم ان مصداق الحمل في جميع
صفاته هوية البسيطة التي لا تكثر بحيث فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون
غيره موجودا انه معروض حصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان
الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل
بمعنى الحيثية لا بذاته بخلاف الاول فانه بذاته كذلك وذوق المتألهين منهم
ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي بالوجود بل ذلك الوجود الواجب له علاقة
معها مصححة لاطلاق المشتق عليه كما في زيد متمول وماء مشمس وكان
في لفظ الموجود مناسبة بهذا المعنى فان قلت اذا كان معنى الموجود
ما قام به الوجود لم يكن نفس الوجود موجودا بذاته لاستحالة قيام الشيء
بنفسه حقيقة والا كان تابعا ومتبوعا لنفسه بل يكون موجودا
بسبب عروض حصة من الوجود المطلق به فلا يكون بينه وبين الممكنات

خ المتألهين

فرق

فرق وان كان معناه ما هو اعم من ذلك ونفس الوجود وكان الوجودات
العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق بين الوجودات كلها في كونها
وجودا قلت معنى الموجود ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما
حقيقيا على نحو قيام الوصف بموصوفه او على طريق قيام الشيء بذاته
الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون اطلاق القيام على هذا المعنى
مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض
كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يتحاشون عن ذلك بل قال الشيخان ابو نصر
وابو علي في تصانيفهما اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ مجاز معناه
انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود اما باقتضائه او اقتضاء
غيره والفرق بين الوجود القايم بذاته والقايم بغيره ان الاول ثابت
ليس ثابتا لغيره بخلاف الثاني فانه ثابت لغيره فيكون وصفا له ونظير ذلك
بان يفرض الحرارة قايمة بذاتها فيظهر عنها الآثار المطلوبة منها فيكون
حرارة وحارا اذ لا نعني بالحار الا الذات التي يصدر عنها تلك الآثار
بخلاف الحرارة القايمة بغيرها فان وجودها انما هو لغيرها فيكون باعثة لتصيير
الغير حارا به وكذا لو فرضنا الضوء قايما بذاته كان الضوء بنفسه لا بمعنى
فيكون ضوءا او مضيئا لا بضوء يعرضه بل بذاته بخلاف الضوء القايم
بغيرها فانه موجود لغيرها فيكون الغير به مضيئا وبالجملة لا يجدي المناقشة
في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى البحث اللغوي والغرض تحصيل معنى مشترك
فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد هذا فنقول
هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عينا
لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب في ذاته بذاته كما مر

ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع المجعول
زايد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدا انتزاع المحمول في الممكنات
ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق
عندهم وجود قايم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع عنه
الوجود المطلق بخلاف غيره فالوجود المجرد الذي هو ذات الواجب
يقتضي صدق المطلق عليه فالمقتضي هو الوجود المجرد والمقتضى هو صدق
المطلق وهو صحيح سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام والايجاب فيندفع
ايراد الشارح ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد باقتضاء ذاته الوجود
كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قايم بذاته وارادوا
به سلب قيامه بغيره او بانهم بنوا الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي
النظر من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضائه لوازم الماهية
اولا فان ذلك مما يتبادر النفس الى قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى
التفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما عين
الوجود ام لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه اياه فكانهم
تسامحوا في اول الامر الى ان تبين جلية الحال وامثال ذلك كثيرة في كلام
الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة لذاته بناء
على انه في بادي النظر هو الصورة ثم عند اقامة البرهان على تركبه
من الهيولى والصورة يظهر ان القابل المذكور جزء لا هو ومنها
انهم ادعوا في اول الامر وجود الزمان في الخارج وتبينوه بانقسامه
الى السنين والشهور والايام والساعات وعدوه من اقسام
الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان الممتد غير موجود

في الخارج

في الخارج بل يمتنع الوجود فيه وان الموجود فيه هو الآن لان السيال
الذي يرتسم في الخيال وكذا في الحركة ادعوا في اول الامر وجودها وتقدرها
بالزمان وانطباقها على المسافة وتقسيمها بتكثرها بالعرض ثم آل التحقيق
الى ان الموجود هو التوسط الذي يرتسم في الخيال ذلك الامر المتقدر وانه
امر موهوم الى غير ذلك من النظاير وقد عثرت بعد ذلك على ما نقل من
قبل الشيخ مشيدا لاركان ما مهدناه حيث قال في التعليقات كل ما يقال
له انه موجود فانه اذا اعتبر ذاته من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون
موجودا او يكون فاطلق واجب الوجود لذاته على القسم الثاني وممكن الوجود
لذاته على القسم الاول وهذه القسمة لا يقتضي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني
معناه معنى الوجود وليس كذلك بل نعلم ذلك بشيء آخر خارج عن القسمة
ويظهر عند ذلك ان واجب الوجود بذاته ذات لا يمكن ان يتصور الا
موجودا هذه عبارته ولقد امعنا في الاطناب حتى كاد يفضي الى الاسهاب
لكن دعي اليه الحذب على الطلاب ازاحة لغشاوة الارتياب
عن ابصار الالباب وعرضا لمقصود الحكماء على اذهان الاصحاب
وعذري في تكثير النقول في هذا الباب مع ان تلك النصوص ربما انحرف
بعض الناظرين في هذا الكتاب عند قصور مقصوده عن صوب الصواب
قوله والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود
معا اقول هذا القايل جعل الوجوب كيفية نسبة الوجود او الموجود
فايهما كان محمولا كفى في تحقيق الوجوب ولا يلزم منه ان يكون الوجوب
دائما كيفية نسبة المفهوم المراد بل والا جوازه ايضا وان التزم جوازه
فلا محذور فيه قوله وايضا يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن

والعدم الخاص للممتنع اه **اقول** فان قلت لا محذور في كون العدم الخاص
ممتنعا لذاته بل هو كذلك في الواقع قلت مراده بالعدم الخاص رفع مطلق
الوجود عن مفهوم مخصوص وعلى التقدير المذكور يلزم ان يكون ذلك العدم
ممتنعا لذاته مطلقا اي ذهنا وخارجا فلا يصح الى شيء اصلا اذ المعدوم
المطلق لا ينتسب الى شيء بداهة هذا وفي بعض النسخ والعدم الخاص
الممكن وهو اولى واظهر وبما ذكرنا من الجواب يندفع ما يرد اي يراد ان
خلط امتناع وجود الشيء في نفسه بامتناع ثبوته للغير فان اللازم
على التقدير المذكور كونه ممتنعا في نفسه ولا ينافي ذلك ان يكون ممكن
الثبوت للغير كما في عدم الممكن او واجب الثبوت له كما في عدم الممتنع
فتأمل **قوله** فاين هذا من ذاك **اقول** افتقاره في ذاته الى غيره يستلزم
افتقاره في الاقتضاء اليه ايضا ضرورة ان الاقتضاء فرع الذات
فلا يكون واجبا بالمعنى الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر
عن غيره كما هو مصرح به في بعض عباراتهم وهو المتبادر عند الاطلاق
ايضا وهذا هو مراد المجيب لا ما حمله الشارح عليه كيف ولو كان
المراد ذلك لكفى فيه افتقار الوجود الخاص الى علة فكان قوله فيكون
عارضه الخ حشوا محضا **قوله** يلزم ح ان يكون ذات الباري تع موجودا
بوجودين **اقول** لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات الواجب موجود
بذاته بمعنى ان حقيقته المتشخصة بذاتها بحيث لا يمكن للعقل تحليله
الى شيء ووجود بل هو موجود بحت باعتبار وموجود بحت باعتبار
اخر بخلاف غيره من الماهيات كما لا يمكن تحليله ايضا الى ماهية
وتشخص فهو موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية

بسيطه

بسيطة تعرضها في الاعيان نسب مختلفة يسمى باسماء مختلفة
باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه يترتب عليه الاثار موجود
وباعتبار انه بذاته منشأ لذلك الترتيب وجود كما انه باعتبار انه
يمتنع فرض الشركة فيه متعين وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك
الامتناع تعين واعتبر مثل ذلك في ساير صفاته مثلا هو باعتبار
انه ينكشف عليه الاشياء عالم وباعتبار ان ذاته منشأ ذلك الانكشاف
علم وكذا في القدرة والارادة وامثالها والى مثل ذلك اشار الشيخ ابو نصر
في التعليقات حيث قال واجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله
يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة باعتبار وهكذا
لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر منه قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته ولا ان
شيئا فيه علم وشيئا آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثر في صفاته الحقيقية
قوله فهذه احتمالات ثلث لا مزيد عليها **اقول** لا يقال ههنا
احتمال آخر وهو ان يكون الوجود جزءا منه لانا نقول المقسم هو
مرتبة الموجود والوحدة معتبرة في هذا المقسم ومرتبة الموجود
الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد جزئيه انه عين الوجود و
مرتبة الجزء الآخر انه من القسمين الاخيرين فيخرج عن المقسم بقيد
الوحدة فتأمل **قوله** ولا يخفى على ذي مسكة اي قوة التي هي حال الواجب
اقول قد يعود ربما انكر معنى كون وجود الواجب عينه وتبين انه ليس
وجود الممكنات عينها بهذا المعنى فان العقل يحللها الى ماهية ووجود
ولذلك نشك في وجودها بعد تصورها بالكنه ولا ينافي ذلك عدم زيادة الوجود
عليها في الخارج كما لا يخفى فظهر كون هذه المرتبة اعلى في الموجودية **قوله** ان

هذه القسمة الثلاثية قسمة للشيء الى نفسه والى قسيمه اقول يمكن حمل القسم
على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان
مراده التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يقال فيكون
ترديدا للشيء بين نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد في الماهيات
الممكنة يكون على سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يوجد بعنوان الامكان قوله لم يصح
تصادق الوجوب المطلق اقول فيه بحث اما اولا فلانه اذا تصادق وجوب
الوجود وامتناع العدم المأخوذين بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره
لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد
على المقيد يستلزم صدق المطلق على المطلق في الجملة والجواب ان مراده
نفيه على سبيل الحمل المعتبر في القضية الطبيعية وهو غير لازم من تصادق
المقيدين ولا يخفى ان تصادق المقيدين ايضا ليس بطريق الحمل المعتبر
في القضية الطبيعية بل بالحمل المتعارف والاولى ان يقال اراد نفي
التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين فحاصل كلامه انه لم يرد
ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق مفهوم الآخر كليا بل انما يرد
يتصادقان كليا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال
المذكور فان القيام عند مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة
الى العدو اكرام وبالنسبة الى اوليائه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل
المنبئ عن كرامة متعلقه ومعنى الاهانة الفعل المنبئ عن هوان متعلقه
والقيام المذكور دال على كرامة عدوه وهوان وليه فيكون اكراما بالنسبة
بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق
الكلي في المطلقين لازم للتصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان

[illegible]

كل وجوب

39

كل وجوب ماهية ما امتناع عدم تلك الماهية وبالعكس فلا فرق في ذلك
ايضا بين المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يتوقف
على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو وربح احد
المتعاملين خسران الآخر واما ثانيا فلما تبين من ان ذلك لا يعقل في محل
النزاع اذا كان هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبا وبالقياس
الى العدم امتناعا وذلك كما ترى واما ثالثا فلان للقائل ان يقول في المثال
المذكور الاكرام هو الفعل الدال على الكرامة مع قصد الاشعار به فالقصد
معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالهوان معتبر في مفهوم الاهانة فلا تصادق قال
واطلاق اهل العرف ربما يكون بطريق المسامحة فان قيل كلام الشارح منع
وما ذكره من المثال سند فله ان يقول بل الكلام السيد السند منع وما ذكره
في صورة الدليل سند والامر في مثل ذلك هين والجواب ان هذه المناقشة
لا يجدي كثير نفع لانه يصدق على القيام المذكور الفعل الدال على كرامة الاعداء
وكذا الفعل الدال على هوان الاولياء وذلك المفهومان مبدآن للاشتقاق
متغايران متصادقان مع ان احدهما متعلق بالاولياء والآخر بالاعداء
سواء كان لفظ الاهانة والاكرام موضوعين بازائهما في عرف اللغة ويكون
مقارنة القصد شرطا لا داخلا في مفهوميهما او موضوعين بازاء المجموع
المركب منهما ومن القصد فان ذلك لا يقدح في المقصود قوله اقول فيه
ما مر ايضا ما مر فيه تحقيقه اقول المراد بالصدق صدق حملها اشتقاقا
وما هو صادق اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود بخلاف ما يكون
صادقا عليه بالمواطاة فانه يجوز ان يكون ممكن الوجود كالانسان
الصادق على الفرد المعدوم على ما ذكر في الشرح اذ لو كان ممكن

لم يكن اتصاف المعدوم به لان الاتصاف به على فرض كونه ممكن الوجود انما
يحصل بوجودها في الموصوف ووجوده فيه فرع وجودها وقد فرض معدوما
كيف وتجويز ذلك يلزم تجويز كون المعدومات متصفة بالسواد والبياض
وغيرهما من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة كما سيذكره الشارح في
شرح قوله يلزم امكان الواجب تعالى ما ذكره هو اتصاف الموجود بسواد
المعدوم وهو ظاهر البطلان وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالسواد
المعدوم ولا استحالة فيه كما سبق من الشارح في بحث ثبوت المعدوم
لانا نقول ما تم هو ان اتصاف التزام المعدومات الثابتة بالصفات المعدوم
الثابتة ليس سفسطة حتى يستغني عن البرهان في ابطاله فلما قام البرهان على امتناع
ثبوت المعدومات ظهر بطلانه وايضا الاتصاف المفروض ههنا انما هو على
وجه لا يظهر اثاره كما في اتصاف المتخيل بالاتصاف المتخيلة له وكلامنا في
ان المعدوم لا يتصف بها اتصافا يكون مظهر الاثار كاتصاف الموجود بصفة
من غير تفاوت اصلا كما يشهد به البديهة وسيجي ما يعززه **قوله** اذ لا يمكن
ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا له **اقول** بل يمكن فان الامتناع
على تقدير وجوده يتوقف على موصوفه اعني الممتنع والموقوف على المحال محال
ولما كان وجود الامتناع محالا جاز ان يستلزم ما ينافيه كامتناعه
حيث تحقق علاقة اللزوم كما ظهر وما نع ان يمنع كون الموقوف على المحال
لذاته محالا لذاته غاية ما في الباب ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف عليه
فان انتفاء المعلول الاول مع انه ممكن يتوقف على انتفاء الواجب وهو محال
لذاته ودعوى ان امتناع الموقوف بخصوصه يستلزم امتناع الصفة وان
لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كليا امتناع الموقوف ثم الى ان يتم

البرهان **قوله** لانه صفة **اقول** لا يخفى ان الحال قد يحتاج اليه المحل كالصورة بالنسبة
الى الهيولى فكلية الكبرى ممنوعة **قوله** فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات
بها في نفس الامر بل في الخارج **اقول** تحقيق ذلك ان معنى الاتصاف في نفس الامر
او في الخارج هو ان يكون الموصوف بحسب وجوده في احدهما بحيث يكون مطابق حمل
تلك الصفة عليه ومصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود ذلك الموصوف في
ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث ذلك الوجود مطابق الحكم
ولا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث
لو لاحظه العقل صح له انتزاع تلك الصفة مثلا مصداق الحمل في قولك زيد اعمى هو زيد
بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى عليه
بان يقاس بينه وبين البصر فيجده مسلوبا عنه بالفعل ثابتا له بالقوة النوعية
فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا فالوجود موصوفه في الخارج على وجه
يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها وظاهر ان صدق هذا الحكم
لا يستدعي ثبوت امر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص اذ لاحظ السلب
من الوجود الخارجي الا انه منتزع عن امر موجود في الخارج وقس على ما ذكرنا الحال
في الاتصاف الذهني فان مصداق الحمل بكلية الانسان هو وجوده في الذهن
على وجه خاص يصير مبدا لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمله عليه اشتقاقا
فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف
في احدهما منشا لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف
باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر به مطابقة الحكم
ولا مطابقته له فان زيدا الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم عليه
بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة فيه

اولا والانسان من حيث انه موجود في الذهن سواء الواقع المحكي عنه بالحكم عليه
بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية في هذا معنى يحصل عند العقل السليم لا يقال الاتصاف
نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف
يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا التحقق في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين
فيه لكن الاتصاف ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق
في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما استلزام الاتصاف في
الخارج تحقق الموصوف في الخارج من حيث ان الخارج ظرف له فان معناه كما مر هو
ان يكون ذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث يصح ان يحكى عنه بهذا الحكم
فان قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء بان ما لا يكون
موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء قلت غرضه ان ما لا يكون موجودا
في نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجودا لشيء وهو حق لان المعدوم المطلق كما لا يخبر
عنه لا يخبر به وكلامنا في ان وجود الشيء لغيره في الخارج بمعنى كون ذلك الغير متصفا به
فيه لا يستدعي وجوده فيه واستدعاؤه وجوده مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه
والذي يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرناه انه استدل به على ان المعدوم المطلق
لا يخبر عنه فقال لان معنى قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجود للمعدوم ولا يخلو
من ان يكون ذلك الوصف موجودا في نفسه او معدوما فان كان موجودا
فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف موجود
لا محالة فالمعدوم موجود هذا محال واذا كان معدوما فكيف يكون المعدوم في نفسه
موجودا لشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا لشيء
هذا موضع الحاجة من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه لان
الوصف المخبر عنه ان كان موجودا في نفسه بنحو من الانحاء الوجود كان الموصوف

موجود بالاولى

موجودا بالاولى وان كان معدوما مطلقا لم يمكن ثبوته لغيره لان ما لا تحقق له
اصلا لا يمكن انتسابه الى شيء ما فان قلت الوصف ثابت للغير في الخارج فهو موصوف
بالثبوت للغير فيه فيكون موجودا فيه بناء على تلك المقدمة قلت الخارج ههنا
ظرف للثبوت الذي هو المحمول لا للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو في الذهن
ولقد افضى الكلام بنا الى الاطناب لما وقع فيه من الارتياب والله الموفق
للصواب قوله ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف
الموجود بها اقول الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف
الموجود ولا المعدوم بها اتصافا يترتب عليها الآثار فانه كما لا يمكن اتصاف
الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن
اتصاف الجسم المعدوم به ذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهني الوضعي
كما تخيل الجسم الابيض فيجري في الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تخيل الجسم
المعدوم ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء البياض
عنه في الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة قوله والحق في الجواب اقول لا يخفى
بعد ما تقرر من ان وجود الواجب عينه عدم تمشي هذا الجواب كيف ولو كان
الذات علة لوجوبها لكانت متقدمة بالوجوب على وجوبه ضرورة تقدم العلة
في الوجوب على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه ح يكون الذات متقدمة
بالوجوب على وجود الواجب اعني يكون اتصاف الذات بالوجود متقدما
على وجود الوجوب في وجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به او هو
عينه على تقدير كونه من الامور العينية فيكون اتصاف الذات بالوجود
متقدما على اتصافها بالوجوب هف ولمانع ان يمنع تقدم وجود العينية
العينية على الاتصاف بها وعينيته له وان ثبت استلزام الاتصاف لم يخف

والعجب من الشارح حيث جعل وجوبه
مستقلا ولم ينبه انه يمكن ان
يدفع بما حصله الجواب
الحق عندي هذا الوجه
منه

الحق على المصنف قوله والصواب ان يمنع اقول قد سبق منا ما اذا عطف هذا
الموضع نعم قوله فان عدم المعلول الاول اقول ههنا نكتة وهي ان امكان الملزوم
بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينفي الملازمة
بينهما والحل ان امكان الملزوم انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان
اللازم بالقياس اليه اعني ذات الملزوم اي امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم
ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يجعله الغير بحيث يستوي نسبة
ذاته الى الطرفين وما نحن فيه امكان بالقياس الى الغير لا امكانه في ذاته بسبب
الغير وشتان ما بينهما قوله فيحتاج الى سبب متقدم عليهما بالوجود
والوجوب اقول لقائل ان يقول جدلا نعترض عليه بحيث الاتصاف بالوجوب
ثم واما بحيث وجود الوجوب فلا كما مر والحق ظ لا يهمله قوله لكان ممكنا
لما ذكرنا اقول اقول مر انه صفة والصفة مفتقرة الى الموصوف وقد مر فيه
كلام قوله والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر
قد مر في تحقيقه كلام ولا بأس بان يزيد بيانا فنقول لا يرتاب عاقل في ان
الاتصاف ليس من الامور الموجودة في الخارج فان الموجود في الخارج هو الجسم
الابيض مثلا ثم العقل اذا لاحظه بقوته المميزة وجد فيه جوهرا قائما بذاته
وبياضا فغاير بينهما وحصل منه النسبة القيامية وليس في الخارج
الا الجسم والبياض لكنهما في الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما
هناك بكون الجسم متصفا بالبياض فمطابق الحمل ومصداقه في قولك
الجسم ابيض هو ذات الجسم والبياض الحال فيه دون البياض القائم
بغيره فانه لا مدخل له في مطابق هذا الحمل وقد يكون مطابق الحمل
ومصداقه خصوصية الموضوع من غير مداخلة امر آخر موجود معه

في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق الحمل هناك ذات زيد فان العقل
ينتزع منه الانسان ويحمل عليه وكذا في ساير الذاتيات وقد يكون ذاته
مع امر مباين له كما في قولك السماء فوق الارض فان المصداق فيهما هو ذاتهما
فقط بناء على عدم تحقق الفوقية في الخارج وكذا في ساير الاضافات الاعتبارية
واما حمل العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج
على وجه ليس معه البصر فليس في الخارج ههنا زيد وعمى بل الموجود فيه زيد
فقط الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة امر زايد عليه وهو
البصر والمقايسة بينهما بعدم مصاحبته لبدنه فهو من حيث انه ليس
في الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات ومن حيث انه يستدعي
ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمقايسة بينهما يشبه حمل الاضافات
فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات الموضوع فقط وقد يكون
ذات الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع مبدا المحمول وقد يكون ذاته
مع امر آخر مباين له والاول يشمل حمل العدميات كما مر ولذلك ترى الشيخ
يعبر عن التصديق بان يحدث في الذهن نسبة صورة التاليف الى الاشياء
انفسها بانها مطابقة لها من غير تعيين تلك الاشياء المنسوب اليها
ومن قال ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه مؤول بما ذكرنا
او مردود واذا تحققت ما مهدناه لم يبق لك ريبة في ان اتصاف الذات
في الخارج مثلا بصفة لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف
ولا في انه يستلزم وجود الموصوف فيه نعم في تأخره عن وجود الموصوف
نظر قوله ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى
بان يكون ممكنا اقول قد مر ما يغني بتفصيله ويوجد في بعض النسخ بعد قوله

لم لا يجوز ان يكون ممتنعا زيادة هي قوله اعني ممتنع العدم ولا حاجة اليه بل العلة
سهو من تحريف الناظرين في الشرح فان ما هو ممتنع العدم واجب فظاهر
ان مقصود المستدل بقوله فكان موصوفا اولى بان يكون ممكنا الامكان
العام المقيد بطرف الوجود فيشمل الواجب فلا يرد ذلك عليه على انه لو اراد
الامكان الخاص لكان منعا لا يضر اذ على هذا التقدير يلزم وجوب الممتنع وهو
المحال قوله والحق ان المراد بهما اقول وح لا يلزم من وجود امتناع العدم
وجود الامتناع المبحوث عنه ههنا اعني امتناع الوجود فلا يتم الاندفاع
قوله لانه صريح في منع الملازمة اقول انت تعلم ان الملازمة التي ادعاها
المستدل انما هو بين عدم الفروع والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام
المص بل عليه منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها
المستدل فيصير اجنبيا عن البحث خارجا عن التوجيه والظ ان مقصود هذا
القائل ان المراد ان المجموع نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت
الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقولا بتحقق
نقيضه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم هذا وح يرد عليه ان لا دلالة
من العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظ بل صريحها مجرد ان الفرق لا يستلزم
الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان يقال وفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي قوله لانه لا يلزم من قطع النظر عن الغير ارتفاع امكان الممكن اقول
اقول ظ ان المراد على تقدير انتفاء الغير يرتفع امكانه ومثل هذه المسامحة
ليس غريبا في كلامهم قوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا اقول
انت خبير بان امتناع الانفكاك ح يكون بالغير ويكون بالنظر الى ذات
الممكن ممكنا هف قوله اقول فيه بحث لان استواء الوجود اقول

ذكر السيد

ذكر السيد قدس سره هذا في اثبات اصل المدعى ولم يلتفت الى ما ذكره في دفع
الاعتراض عن الوجه الاول نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى بدون الاستعانة
بلزوم الانقلاب فالاولى ان يتمسك به ابتداء ولم يرد ان هذا الاعتراض
لا مدفع له بل حيث قال الاولى ولم يقل الصواب فقد اشعر بانه يمكن
دفعه الا انه لما كان فيه تكلف وتطويل بلا طائل لم يلتفت الى ذكره
صريحا بل اومى اليه ايماء لطيفا والشارح لم ياخذ كلامه على هذا الوجه
فرماه في الحاشية بالذهول عن ان عدم تعدد الاستواء يدفع هذا
الاعتراض ويتعجب من ذلك وانا اقضي العجب من الشارح كيف ذهل
عن ذلك وجوز نسبة هذا الذهول اليه قدس سره ثم انه غير الاولى
الى الصواب مع ان الاولى هو اللائق بسياق كلامه لانه لما تم الوجه الرابع
لم يكن خلاف الصواب ولو تعاكس كلاهما في لفظ الاولى والصواب
لكان لكلام الشارح وجه فتدبر قوله والا توارد علتان على معلول
واحد شخصي اقول اقول لم لا يجوز ان يكون استقلال الذات في علية
الاستواء بل اصل عليته مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير
لم يكن علة مستقلة بل لم يكن علة اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين
كما في اعدام اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد
واذا اجتمع عدة منها لم يبق استقلال الآحاد فان قيل فح لا يكون
ممكنا ذاتيا لان امكانه مستند تارة الى الذات بشرط انتفاء الغير واخرى
الى الغير فلا بد للغير من مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا لكان
اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما وانما
الكلام في الممكن الذاتي لا يقال انتفاء الغير شرط لكون الذات علة

تامة للامكان لا للنفس الامكان فانه متحقق سواء وجد الغير او انتفى فنسبته
اليا وجوده وعدمه على سواء فلا يتوقف على شي منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير
وجودا او عدما مدخل في علة الامكان كان الذات مطلقا علة تامة فلا يكون علة التامة
مشروطة بعدمه وهو ظ وايضا فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه
ومن ههنا يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس بذاك بل الحق ان علة عدم المعلول
عدم احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكنها ليست
عللا بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك قلت ان اريد بالممكن الذاتي ما ليس
ضروري الوجود لذاته ولا ضروري العدم لذاته فهو اعم من ان يكون انتفاء الضرورة
الذاتية معلولا لذاته او لغيره فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب
لانه ليس داخلا في الواجب لذاته والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد
ان يكون احد طرفي النسبة ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب
الضرورة الذاتية وهو ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معلولا لغيره
وان اريد بالممكن الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين
اختل حصر المواد في الثلث اذ يصير هكذا الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا
له بحسب ذاته او عدمه ضروريا له كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورتين
الذاتيتين ولا شك في تجويز العقل ان يكون سلب الضرورتين معلولا لغيرها
ومن ههنا يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء توارد العلتين اذ لم يثبت كون
الذات علة بعد ويمكن اثباته بانه لو كان معلولا لغيره لكان هو بحسب ذاته
جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته وهو مح
لان امكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على التناقض وايضا
يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات

وكلاهما

وكلاهما مستحيلان لان سلب تاثير الغير فيه امر مغاير لذاته ولا معنى لكون
الشيء بسبب الغير واجبا بذاته او ممتنعا بذاته هذا ولا شبهة ان المحقق
بعد ما حقق ان الشيء قد يكون واجبا بغيره او ممتنعا بغيره مع انه ليس كذلك
بحسب الذات بين ان مثل ذلك لا يجوز في الامكان بان يكون بشرط كونه
على حال من احواله ممكنا وبدونه ممتنعا او واجبا على قياس كون الشيء بشرط
مقارنة وجود العلة او المعلول او انتفائهما واجبا او ممتنعا وبدونهما
ممكنا ولا خفاء في انتفاء الامكان الغيري على هذا الوجه فان ما يفرض
كونه بشرط ما ممكنا لا بد ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو لم يكن ممكنا في ذاته
لم يكن بحسب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب فان قلت اذا اعتبر
الواجب من حيث الاضافة الى ممكن ككونه مبداء زيد مثلا كان بهذا
الاعتبار ممكنا مع انه واجب بذاته فقد تحقق الامكان بالغير في الواجب
بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو وجود ذاته ومع هذا الا
الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي فان الواجب من هذه الحيثية
يجب وجود ذاته لذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيد به وهو غير واجب
بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا
او ممتنعا بالغير فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته
وهو ممكن بالنظر الى ذاته فقط صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا بالغير
فتامل في اطراف الكلام ليحيط بحقيقة المقام قوله والحق ان اريد
بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير اقول الوجوب ضرورة الوجود
والامتناع ضرورة العدم والامكان لا ضرورتهما فالوجوب بالغير هو اقتضاء
الغير لضرورة الوجود والامتناع بالغير هو اقتضاء الغير ضرورة العدم

فيكون الامكان بالغير بالمقايسة اليهما اقتضاء الغير لا ضرورتهما وذلك ظ
وان الشارح اهمل معنى الضرورة وفسر الوجوب بالغير باقتضاء الغير الوجود
والامتناع بالغير باقتضاء الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير عليهما فجعله
لا اقتضاء الوجود والعدم وليس كذلك على ما عرفت ثم القياس على الامكان
بالذات يقتضي ان يكون معناه ما ذكره فان الامكان بالذات سواء لا يقتضي
الذات وجوده ولا عدمه لا ان يقتضي لا ضرورتهما والامكان يمتنع الطرفين
لذاته ثم لا يخفى ان المقصود بالامكان بالغير ههنا هو المعنى الاول
فلا حاجة الى الكلام الطويل انه هل المبني على المعنى الثاني بل هو الامكان
بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير كما اشرنا اليه من قبل **قوله** وعند
اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليها **اقول** فيه بحث لانه قد صرح
ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب
بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخرج عنه
فعلية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو منافي
قوله ومعروض ما بالغير منها ممكن فلا بد من تخصيص ما بالغير انه اما
اما مطلقا او حيث حكم باستلزامه الامكان والكلام ليس كذلك والامر
او لم يكن بالغير وظ انه ليس بالذات لزم الواسطة بين الذاتي والغيري
قوله ولا حلول الصورة في هيولاتها لانها مجردة **اقول** البرهان انما
قام على وجود جواهر مجردة عن المواد الجسمانية لا عن مطلق المحال
اذ لم يقم برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل ذلك
محتمل كما هو المشهور وسينقله الشارح عن الامام في تقسيم الجواهر
فالتجرد لا ينافي حلولها في المحل مطلقا والاولى التمثيل بالهيولى والاجسام

فانها ممكنة

فانها ممكنة في ذاتها غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب
من الحال وذلك المحل في الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول فيها
وسيجيء لهذا المقام تحقيق فانتظره **قوله** في نسخة اخرى واجيب
بان العلم بالمعلول المعين لا يستلزم **اقول** ان اراد ان استلزامه
للعلم بالعلة المعينة ليس كليا لتخلفه في بعض المواد فمسلم لكنه لا يجدي
في المط لجواز كون العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم
بالعلة المعينة ويكون الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء
من المعلولات يستلزم العلم بها العلم بالعلة المعينة فلانم انه يمنعه
الى ان يقوم عليه الدليل **قوله** وكونهما معلولي علة واحدة يرد
عليه مثل ما مر **اقول** لانا نقول قد يكون لزوم لبعض المعلولات
لعللها الظ ان يبدل اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول
على العلة يتوقف على استلزامه لها لا لزومه لها كما لا يخفى ثم اقول اذا
جاز كون بعض المعلولات مستلزما لعللها لزوما بينا فيستلزم
العلم لذلك البعض من غير ضميمة العلم بتحقق العلة فيجوز ان يكون الامكان
معلولا للافتقار ومستلزما له باللزوم البين فيستلزم العلم به العلم
بالافتقار فلا يتم الاستدلال على كون الامكان علة للافتقار بما ذكره **قوله** ولذلك
ترانا نتوقع من صوت الخشب فانه يدل على انه ارتكز في طبعها ان حدوث الصوت
المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده وهو الخشب **قوله** اذ لو جاز
عند ما ترجح احد المتساويين بدون مرجح لجاز وجود ذلك الصوت بدون
الخشب بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت عند ما وجود
الخشب فلم نتنفر **قوله** وعورض بان الامكان **اقول** الظ ان يقول

نوقض فانه يدل على نقيض هذا المدعى بل على نقيض مدعى آخر لهم فالدليل جار فيه
مع تخلف المدعى عندهم **قوله** واجيب بان الامكان **اقول** تحقيقه ان
الحدوث لما كيفية النسبة الفعلية فيتأخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان
فانه كيفية للنسبة مطلقا فان قلت النسبة الفعلية ايضا ممكنة قلت نعم لكن لا يتوقف
اتصافها بالامكان على تحققها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث **قوله**
واما الحدوث فلانه يوصف به الماهية **اقول** هذا انما يتم اذا كان مرادهم
كون الحدوث لما بالفعل علة للحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو
ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه
الحيثية لا يتأخر عن الوجود فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وما قيل
من انه اذا فسر الحدوث به يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا
كما كان ممكنا هف فاقول مدفوع بانه انما يلزم جواز الطلاق الحادث
عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم ان ذلك اصطلاح
جديد بل هو ثابت في المعنى الاصطلاحي نظيره ذلك ان قدماء الحكماء فسروا
الجوهر بالموجود لا في موضوع وليس هذا اصطلاحا جديدا في الموجود **قوله**
لكنه لا يجوز لمنافاته بمقتضى ذات الممكن **اقول** هذا انما يتم اذا كان
اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على سبيل الوجوب اما اذا كان
اقتضاؤه له على سبيل الرجحان ايضا فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي
ما يقتضي ذات الممكن اولويته ممتنع بالنظر اليه فان اصل النزاع
انما هو في جواز اقتضاء الممكن اولوية احد الطرفين مع عدم امتناع
الطرف الآخر فيقول الخصم لم لا يجوز ان يكون اقتضاؤه لتلك الاولوية
على سبيل الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار وجواز رجحان

الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا الى ذات الممكن لا ينافي
اقتضاء ذاته رجحان الطرف الآخر لان الطرف الراجح في كل مرتبة من تلك
المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا ينافيه جواز وقوع الطرف المرجوح
جوازا مرجوحا فتامل فاقول في اثبات هذا المطلب ما يقتضي رجحان طرف
فهو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته
يستلزم امتناعه لامتناع ترجح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف
الراجح لما عرف في الطبقات فتدبر **قوله** وما قيل من ان الواجب **اقول**
لا حاجة الى هذا التكلف فان معنى قولهم ما يجب له الوجود من غير التفات
الى غيره ان يكون هو وحده مستلزما للوجود وذلك لا ينافي الواسطة في اللزوم
قوله فالاولى ان يجاب **اقول** يرد عليه مثل ما اورد على الوجه الذي
اخترعه لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافي الامكان اذا كان
ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر اليه اما اذا
كان مقتضيا له على سبيل الاولوية بان يكون اولى بالنظر اليه فلا بل يكون
عدم الطرف المرجوح راجحا بالنظر اليه وذلك لا ينافي المطلب بحقيقة وايضا
يرد على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح الى قوله فيجوز ان يزول
ما كان مقتضى ذات الممكن ان المفروض اقتضاء ذات الممكن اولوية
ذلك الطرف على سبيل الاولوية بمعنى انه يكون ذلك الطرف اولى بالنظر
الى الممكن واولويته اولى وكذا اولوية تلك الاولوية الى حيث ينقطع الاعتبار
فيجوز زوال ذلك الطرف بالنظر الى الذات جوازا مرجوحا والحاصل ان الاولوية
كما تكفي في وقوع احد الطرفين تكفي في وقوع الاولوية اذ لم يثبت بعد ان
الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته ولا استحالة في جواز زواله

مقتضى الذات اذا كان اقتضائه له على سبيل الاولوية انما يستحيل على سبيل
الوجوب ويلوح بادنى تأمل ان هذا الوجه قريب المأخذ جدا مما اخترعه **قوله**
وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح الى قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا
اقول لقائل ان يقول لما كان الماهية يقتضى اولوية الراجح يقتضى اولوية
عدم سبب المرجوح ولا يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن الذات وما هو
مقتضاه لابد لنفيه من دليل ويرد على قوله فلا يكون الرجحان كافيا انه
على تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان فاحتياج وقوع الطرف
الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح لا يدل على عدم كفاية الرجحان وانما
كان دالا عليه لو بقى الرجحان ولم يقع طرف الراجح اذ الكلام فى انه بعد تحقق
الرجحان لا يكفى فى الوقوع **قوله** فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه
اخرى **اقول** اقول الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما
يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما فى الزمان
فلا يلزم من استلزام وقوعه تارة وانتفائه اخرى محال استلزام امكانه لذلك
المحال لانه انما لزم من المفروض الذى لا يلزم الامكان وايضا هذا الدليل
لا يجرى فى الاثبات فلا يثبت به الدعوى الكلية **قوله** ولقائل اه **اقول**
لقائل ان يقول مثل هذا يجرى على تقدير الثانى ايضا فان مقتضى
الثانى هو الاحتياج الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم السبب
المذكور فان تمسك فى دفعه بدعوى الضرورة فى ان المحتاج الى غيره
فى الوجود لابد له من مؤثر موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية
فى كل معلول بخلاف غيرها من العلل وان غير العلة الفاعلية لا يكون علة تامة
امكن دفعه على تقدير الاولوية بهذا الدعوى ايضا بان يقال اذا ثبت

احتياجه

احتياجه الى الغير ثبت احتياجه الى مؤثر موجود بحكم تلك المقدمة فان قلت
بديهة العقل انما يحكم بذلك فى المتساوى الطرفين دون ما وجوده اولى
قلت له ان يقول اذا جوزتم ذلك على تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوى
لابد لذلك من بيان والتفصيل ان الخارج المحتاج اليه ان كان فاعلا له
لزم تجويز تأثير المعدوم فى الموجود وان لم يكن فاعلا له لما سيأتى فى كون
الوجود عين الواجب فيلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير فى الوجود
عن المؤثر الموجود وهو يقدح فى اثبات الواجب على تقدير التساوى ايضا
على ما سبق فقوله لما جوزتم اه مندفع بان غرض المستدل انه على تقدير الاولوية
يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى فاعل موجود بواسطة تلك المقدمة التى
لولاها لم يتمش الاثبات على تقدير التساوى ايضا **قوله** مدفوع بان الممكن
المفروض ليس معلولا لشىء **اقول** كيف لا يكون معلولا لشىء وقد فرض
توقفه على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير معلول له وكانه اراد بالشىء
الموجود يعنى ليس معلولا لموجود حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو
معلول لعدم فيكون عدمه مستندا الى وجوده ثم لا حاجة الى ذلك ولا الى
قوله ولا استحالة فى ان يكون العدم اثرا لموجود بل يكفى ان يقال يجوز
ان يكون الخارج الذى يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع كما هو المقرر عندهم
فلا يلزم الاحتياج الى موجود والتحقيق ان علة العدم عدم علة الوجود اما
بجميع اجزائها او ببعضها ولما كان من جملة اجزائها انتفاء المانع فانتفائها
قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء المستلزم لوجود المانع فان قلت هذا
ايضا انما يتم اذا جوز كون العدم اثر الموجود اذ لو لم يمكن استناد عدم
المعلول الى وجود المانع قلت ليس كذلك فان عدم المعلول مستند الى

الى عدم العلة ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة وليس علة ثم لو
سلم استلزامه له فلا يتوقف البيان عليه اذ يكفي فيه كون انتفاء المانع
مما يتوقف عليه وجود المعلول في الجملة وهو معلوم متقرر قوله فلنفرض
وقوعه منها تارة وعدم وقوعه منها اخرى اقول فيه مثل ما سبق في الاولوية
الذاتية مع زيادة هي انه بعد تسليم جواز وقوعه تارة وعدمه اخرى بالنظر
الى ذات الممكن يمكن ان يقال انه يمتنع بالنظر الى الرجحان الناشى من
العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص
احديهما بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح آخر فالمرجح انما يلزم من وقوعه
في بعض الاوقات دون بعض فيكون محالا ولا يلزم من عدمه انتهاء الرجحان
الى حد الوجوب لان نقيض احد الطرفين اعم من ارتفاعه بالكلية
ومن ارتفاعه تارة ووقوعه اخرى ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم
حتى يلزم وجوب الطرف المقابل وايضا يمكن ان يقال ان العلة كما يقتضي رجحان
احد الطرفين يقتضي رجحان وقوعه في جميع اوقات الرجحان على وقوعه
في بعض اوقاته دون بعض فلا يحتاج الى مرجح آخر ويكون معنى الاقتضاء
كما سبق كون ذلك اولى بالنظر الى العلة لا بمعنى الوجوب اذ لم يثبت
بعد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيجوز ان يوجد المعلول بالاولوية الناشية
من العلة ويكون الاولوية حاصلة من اولوية تلك الاولوية وهكذا الى
حيث ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب ينقطع سلسلة الوجوبات
بانقطاع الاعتبار وايضا هذا الدليل لا يجري في العلل الالية بالنسبة
الى معلولاتها فلا يثبت به الدعوى الكلية ولا يخفى جريان مثل الوجه
الثاني في الاولوية الذاتية ايضا فاحسن التامل قوله لئلا يلزم التسلسل

اقول

اقول اللازم من عدم الانتهاء الى الوجوب ان يحتاج الطرف الراجح
على فرض وقوعه في بعض ذلك البعض دون بعض آخر الى مرجح ثالث
وهكذا كلما فرضنا وقوعه في جزء من اجزاء وقت المرجح دون جزء آخر
نريد مرجح ومن البين انه لا يجتمع تلك الانتقادير باسرها في الواقع حتى يلزم
اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع وذلك ظ ولو سلم فيجوز
ان يكون المرجحات امورا عدمية ولئن سلم فبطلانه مم لانها غير مترتبة
بل انما يلزم توقف المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا توقف بعض
احادها على بعض والاولى ترك ذكر التسلسل لتمام المقصود بدونه
اذ الحاصل انه لو كفت الاولوية الخارجية لامكن وقوعه تارة وعدمه
اخرى ولو امكن ذلك لزم ترجح احد المتساويين او عدم كفاية ما فرض
كفايته وهما محالان فكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف
الاولوية لزم الانتهاء الى الوجوب وذلك ظ قوله فاندفع ما قيل اقول
يمكن ان يقال المقصود ان وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم
في الجملة كما في الممكنات فحينئذ فيع ذلك ويكون الوجوب باقيا على عمومه
كما ذكره الشارح فيلايم اجزاء كلام المتن من غير اضطراب قوله هذا
يدل ان المراد اه اقول لا يرد هذا على التوجيه الذي مر لان مقارنة الوجوب
السابق للعدم في الجملة صادق لا يقال ان اريد بوجوب الفعليات
جميع افراده انتقض بالواجب ووجوب العدم وان اريد بعض
افراده وهو وجوب وجود الممكنات لم يجمع ايا توجيه الشارح لانا نقول
المراد بوجوب الفعليات هو وجوب اللاحق كما اشير اليه والمعنى ان
الوجوب اللاحق قد يقارن جواز العدم فالوجوب باق على اطلاقه

لانه يقارن جواز عدم العدم في الآن
يعني ان الفرض ان الانتفا مع وجوب العدم
ثم لكن لا يجوز فيما نحن فيه مع عدم
لم ينفك عنه
ح

كما في قوله وجوب آخر الآن المادة المقارنة مخصوصة وح فالقضية طبيعية
او نختار الثاني ونقول لا يوجع ايا توجيه الشارح لان الوجوب اللاحق باق
على اطلاقه والحكم جزئي لانا نقول لا يبحث في العلوم عن الطبيعة الجزئية لانا نقول
كثيرا ما يورد المص القضايا في صورة الطبيعية والجزئية كما في قوله ثم العدم
قد يعرض للنفس وقوله الوجوب شامل للذاتي ايا غيرها من النظاير التي لا تحصى
اراد بها التمثيل لا الحصر قال الحكماء **قوله** ما يستطلبه المص هو افتقار
الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون
المادة فلا يتم الاستدلال به على ان ليس هذا القيد للحصر اذ الحوادث عند المص
كما لا يحتاج ايا المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يحقق الاستعداد
عنده في بعض الحوادث وهو المركبات ثم ان الحصر على مذهب الحكماء ممنوع
اذ النفس حادثة بالمعنى المراد ههنا وليس بمركب والصواب ان يقال
لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد في البسايط كالنفوس والبسايط الصور و
الاعراض **قوله** ولا عكس فان الاب متقدم الى ابنه **اقول** اقول لو اخذ
الاب من حيث الاضافة الى ابنه مادة افتراق الحادث الزماني عن الحادث
الاضافي فلينعكس القديم الزماني من حيث عدم مقايسته ايا الحادث مادة
افتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فيجعل النسبة المذكورة بين
القديمين انفا ويصير النسبة بالعموم من وجه والاولى ترك هذا التكلف وجعل
النسبة بين الحادثين المساواة في الصدق فان كل حادث اضافي فهو حادث
زماني وكل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة ايا القديم الزماني **قوله**
ولا يتصور مانع له **اقول** فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون
الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان ههنا مانع لم يتحقق فانتفاء

بامضا العدم والوجود

جزء العلة

جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع او لا غاية ما في الباب انه يكون
انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة قلت اذا لم يكن
المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بمانعيته لم يكن
انتفائه جزءا من العلة فانه يرجع ايا السلب الماهية وامتناعه فلا يحتاج المعلول
الى انتفاء شيء من الاشياء اذ لا شيء منها بمانع عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية
واقعا لكنه غير موجود لكان انتفائه جزءا من العلة كما ان ارادة الفلك السكون
مانع عن الحركة في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفائه جزءا من العلة
وعليك بالتأمل وبالجملة العقل لا ينقبض عن ان يكون شيء ما لذاته يوجب اثرا
من غير مداخلة امر آخر معه في العلية اذ لا دليل على استحالته بل التفتيش
ربما يوجبه وكونه على تقدير تحقق المانع غير موجود لا يقتضي دخول انتفاء
المانع في العلة لجواز ان يكون لازما للعلة من غير توقف التاثير عليه فليس
كل ما لا يكون المعلول موجودا على تقدير وجوده يتوقف المعلول على انتفائه
قوله اقول وهو غير مناف لكلام الشيخ **اقول** اقول بل صرح بذلك في الهيات
الشفاء في بحث التقدم **قوله** واعلم ان هذه الاقسام التقدم **اقول** فان قلت
فلم عدوه خمسة انواع من التقدم ولم يكتفوا بعد القدر المشترك بينهم التقدم
في الاربعة على ان تقليل الاقسام مطلوب قلت الذي يعلم من الشفاء ان
القدر المشترك بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم
شيء ليس للمتأخر ولا يكون ذلك الشيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم
فهذا المعنى مشترك بين جميع التقدمات على سبيل التشكيك مثلا في التقدم
بالمكان ما هو اقرب الى المبداء المحدود يكون له ان يلي ذلك المبداء حيث
لا يليه ما بعده وما بعده لا يلي ذلك المبداء الا وقد يليه الاقرب ثم جعل

اعلم ان ظاهر عبارة الشيخ ان اطلاق التقدم على عشرة
الخمسة بحسب نقل الاصطلاحي فيكون ما هو
موضوع عالمك اذا ان التقسيم وقد ذكر ذلك
ويعلم من كلامه انه القدر المشترك المص
تسمية تقدما بالجامع
وهذه ملخص من
ذلك ان التقدم
في الاصطلاح
قد يطلق
بالمعنى
الاخص
اي خصوص
كل قسم من
الاقسام المذكورة
منه

نفس المعنى كالمبدا المحمول فما كان له منه ما ليس للآخر وليس للآخر
الا ما لذلك الاول جعل متقدما في ذلك الشيء كالفاضل بالنسبة الى
المفضول والرئيس بالنسبة الى المرؤوس فان الاختيار يقع للرئيس
وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حيث وقع للرئيس اولا فيتحرك باختيار
الرئيس ثم نقلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار بالقياس الى الوجود
فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون
له الا وقد كان الاول متقدما على الآخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده
بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير بدون ان يكون وجوده فقد وقع ثم نقل منه
الى حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون شيئان وجود احدهما من
الآخر ووجود ذلك الآخر ليس منه بل من نفسه او من ثالث فلهما من
الاول وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة
المفتاح فالمعنى الذي فيه التفاوت في كل من اقسام التقدم مختلف
مثلا في التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو
ملاك التقدم هو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه يمكن وجوده
بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار الواحد موجودا اولا متقدم على
الكثير فاصل الوجود هو المعنى الذي يحصل للمتقدم ولم يحصل بعد للمتأخر وهو
لا يحصل للمتأخر الا وقد حصل للمتقدم ولذلك قال الشيخ وقد حد بانه هو
الذي لا يرجع بالتكافؤ في الوجود وفي التقدم بالعلية هو الوجود باعتبار
وجوبه لا باعتبار اصله فان العلة لا تنفك عن المعلول فان التفاوت
هناك في ان احدهما يجب بحيث لا يجب الآخر والآخر لا يجب الا حيث يكون
قد وجب الاول فان وجوب الثاني من الاول وفي الاول التفاوت

في ان احدهما

في ان احدهما يوجد حيث لا يوجد الآخر والآخر لا يوجد الا حيث وجد الاول
فيكون على نحو آخر من التقدم الا انهما يجمعهما معنى واحد مسمى بالتقدم الذاتي
وهو التفاوت في الوجود اعم من ان يكون بحسب اصله او بحسب كيفيته والحاصل
ان اختلاف انحاء التقدم تابع لاختلاف المعاني التي فيها التقدم وذلك المعنى
مختلف في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية ومن ثمة علم انه لا بد في التقدم
بالعلية من ان يكون علة موجبة للمعلول كما صرح به الشيخ في هذا الموضع
ولا يلزم ان يكون قرينه يظهر جميع ذلك على من راجع الشفاء بشرط
سلامة الفطرة واستقامة الفكرة والله الموفق **قوله** والشيخ استعملهما
في قاطيغورياس الشفاء **اقول** قال وههنا قسم للمتقدم مشهور وذلك هو
هو المتقدم بالعلية فان السبب متقدم على المسبب وان كان لا يوجد
احدهما الا وقد وجد الآخر وليس احدهما متقدما بالطبع على الوجه المذكور
من المتقدم بالطبع ههنا وان كان قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلية وبالذات هذا عبارته وهو ظاهر في جواز اطلاق التقدم بالطبع
على القدر المشترك لكن لا دلالة على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم بالعلية
بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ههنا ما سوى المشهور باسم المتقدم
بالطبع فان العام اذا قرن بالخاص كان المراد منه ما عدا ذلك الخاص
فيكون معناه قد يحمل المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والقسم الآخر
من المتقدم بالذات فيكون ح معناه القدر المشترك بينهما ولعل
الشارح تبع المحصل في شرح الاشارات حيث جعل قوله وبالذات
بيانا لقوله وبالعلية واستفاد اطلاق التقدم بالطبع على القدر
المشترك من حمله تارة على القسم المشهور واخرى على المتقدم بالعلية

كما علم من كلام الشيخ وحمل كلام المص على انه قد يقال اي يحمل على المتقدم
بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه وبين المشهور وبيو كما
تري ثم هذا المنقول يؤيد بعض سندنا معا فدم لذي التامل الصادق قوله
سواء فرضنا لها وجودا ام لا اقول احتياج المعلول الى علته اما في الاتصاف
بالوجود كما هو مذهب بعض او في ذاته بمعنى ان ذاته تابع لغيره بان يكون
اثر العلة نفس الذات والاتصاف بالوجود امر انتزعه العقل من تلك الذات
كما ذهب اليه آخرون فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف وعلى الثاني
نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات اليا العلة نسبة الاتصاف الذي يجعله
الاولون اثر العلة على انه بنفسه يترتب عليها لا من حيث اتصافه بصفة
وستنفرع لتحقيق الحال فيهما والمقصود ههنا انه على الوجهين لا فرق
بين الاجزاء وغيرها اما على الاول فلان القائلين به لا يجوزون توقف الذات
على غيره باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف بالوجود فان جوزوا ذلك فقد
رجعوا الى المذهب الاخير واما على الثاني فظ فان جميع العلل تتوقف عليها
الذات غاية ما في الباب ان الجزء محتاج اليه في الوجودين بالضرورة بخلاف
غيره فانه قد يحتاج اليه في وجود دون آخر فسمي الاول علة الذات والثاني علة الوجود
كما سموا لازم الماهية باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية ولازمها باعتبار
وجود خاص لازم ذلك الوجود قوله لان اجزاء الزمان من وجه في الحقيقة
فيه نظر اذ هذا بعينه ينبغي ان يكون تقدم بعضها على بعض بذواتها وما
سيذكره الشارحون عند قوله لاحتياج الحوادث الى مادة ومدة من
ان ماهية الزمان متصلة في حد ذاتها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث
لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود

الخارجي على معنى

الخارجي على معنى انهما لو وجدا فيه كان احدهما متقدما على الآخر فما ذكره
الشارح انما يلزم اذا كان تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون بعضها متصفا
بالتقدم وبعضها بالتاخر لا يجدي نفعا لان كون احدهما بحيثية والاخرى
بغيرها لا يستند الى الماهية المشتركة ولا الى التشخص بعين ما ذكر في نفي العلية
فان قيل يكفي في ذلك اختلافهما في التشخص المفروض بناء على ان التقدم
على فرض وجودهما فللسائل ان يقول يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود
مستندا الى العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلية الفرضية
الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء بسواء قوله او بالرتبة وهو
ان يكون الترتيب اقول فالسابق بالرتبة اما نفس المبداء المفروض
او ما هو اقرب اليه فان الترتيب اعني الوقوع في المرتبة يشملها قال
الشيخ في قاطيغورياس الشفاء المتقدم في المرتبة على الاطلاق
هو الشيء الذي ينسب اليه اشياء آخر فيكون بعضها اقرب منه وبعضها
ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب المنسوبين الى هذا المنسوب
اليه قوله اقول مدفوع بان ذلك غير لازم اقول لعل غرض هذا القائل
م بان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض انما هو باعتبار عدم اجتماعها والتقدم
بالذات ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار التوقف فهما نوعان متغايران
غاية الامر انه ربما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المتقدمة فانها من حيث
انها لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث انه يحتاج اليه
المعلول متقدم بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير التقدمين
فاجزاء الزمان لو فرض ان بينها علية ترتبا في الوجود وتقدما بالطبع
بذلك الاعتبار فيها ايضا نوع آخر من التقدم وهو الذي يعتبر فيه

عدم الاجتماع والكلام في هذا التقدم **قوله** اقول السبق بالرتبة هو عبارة
عن ان يكون السابق اقرب **اقول** قد مر ان اختلاف انواع التقدمات باختلاف
المعنى الذي فيه التقدم ولا شك ان ذلك المعنى في الرتبي هو كونه مبدءا او القرب
من المبدا وفي الزماني غيره ولذلك يكون المتقدم بالزمان من حيث هو متقدم
بالزمان غير جامع للمتاخر بخلاف المتقدم بالرتبة فانه ان لم يجامع المتاخر كان
ذلك من حيثية اخرى هي نوع آخر من التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم قسما
آخر **قوله** يوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا
اقول اللازم من ذلك ان يكون للعلة المعدة سبق زماني وهو حق لا انحصار سبقه
في الزماني **قوله** واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند قولك **اقول** لا يخفى
انه اذا تخيل قطعة من الزمان يجزم العقل بمجرد هذه الملاحظة بتقدم بعض
اجزائها على بعض مثلا اذا لاحظ العقل بمعونة الوهم الزمان الممتد قدر
يومين مثلا على الوجه الذي يحدث عليه جزم بمجرد ذلك بتقدم احدهما بخصوصه
على الآخر حتى لو قيل كان تكلم لحادثة في ذلك اليوم والاخرى في ذلك الآخر
انقطع السؤال وعلم ان احدهما امس بالنسبة الى الآخر والآخر غد له وذلك
لا ينافي عدم الجزم بالتقدم اذا لاحظه لا بخصوصه بل على وجه كلي فالمناقشة
المذكورة مؤاخذة لفظية اذ الغرض ان السؤال ينقطع عند الانتهاء الى الزمان
اذا لوحظ بخصوصه على الوجه الذي هو موجود على ذلك الوجه اذ يرتسم عليه
في الخيال على ما يجيء تحقيقه مثلا اذا لاحظ الآن زمان كونه في شغل معين
يعلم بمجرد هذه الملاحظة تقدم بعض اجزاء ذلك الزمان على بعض حتى لو قيل
له تولد زيد كان مع ذلك الجزء المعين اكتفى بذلك ولم يقل لم كان الجزء متقدما
على هذا الجزء غايته انه عبر عن احد الجزئين بالامس وعن الثاني بالغد ولم يرد

بذكر اسناد

بذلك اسناد الجزم الى وصف الامسية والغدية بل الى ذاتيهما المتصورين
قوله ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا **اقول** لو كان ههنا واسطة
في الثبوت لصح السؤال بلم وان كان بديهي الثبوت وذلك ظ لان بداهة الآن
لا ينافي السؤال لطلب اللم **قوله** والحكماء قالوا في وجه الضبط **اقول** قد
علمت المعنى المراد من التقدم المشترك بين اقسامه على ما نقل عن الحكماء
فلا يرد انه ان اريد بالتقدم المعنى اللغوي فذلك غير حاصل في الشرف اصلا
وان اريد به معنى آخر فلا بد من بيانه ولا يحتاج الى الاعتذار بان زيادة الفضل
والشرف سبب للتقدم في المجالس غالبا فانه مع عدم جريانه في غير الانسان
وكون التقدم بالشرف جاريا كثيرا في غيره يجعل عن تقدما مجازا والامور
التي لها علاقة باقسام التقدم مصححة لاطلاق التقدم عليها مجازا كثيرة فلا
وجه لتخصيصه من بيانها بجعله قسما برأسه **قوله** ويلزم على هذا ان تقدم العلة
المعدة **اقول** انما يلزم ان يكون لها تقدم بالزمان عليه لا ان لا يكون لها تقدم عليه
بغير الزمان اذ لا منع من اجتماع عدة اقسام من التقدم في شيء واحد كالتقدم
بالذات والشرف والزمان والرتبة للفلك بالنسبة الى الحوادث العنصرية **قوله**
فالاولى ان يقال **اقول** فعلى هذا يدخل العلة المعدة في المتقدم بالطبع ويخرج
عن المتقدم بالزمان فيلزم ح ان لا يكون لها تقدم بالزمان وذلك ظاهر
البطلان والحل اعتبار الحيثية فان هذا التقسيم بالحقيقة للمتقدم وحينئذ
فلا خلل في التقسيم الاول ايضا **قوله** ولا في معية الزمانية على رأي المتكلمين
واما المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الذاتية **اقول** لما كان الزمان عند
المتكلمين هو المتجدد المعلوم الذي يقدر به متجدد غير معلوم فالمعية الزمانية
حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة واما الحكماء فلما جعلوا التقدم والتاخر

الزمانيين عارضين لاجزاء الزمان لذواتها فالمعية الزمانية لا يتصور
عندهم في اجزاء الزمان اصلا واما في غير اجزاء الزمان فيتحقق المعية الزمانية
الغير الحقيقية كالحوادث المجتمعة واما المعية الزمانية الحقيقية فلا برهان
على نفيه فيه ولا على اثباته فهو محل نظر وكذا المعية الذاتية عند المتكلمين لاحتمال
تحققها في غير اجزاء الزمان هذا ما ذكره الشارح ولو قيل بتحقق المعية
الذاتية عند المتكلمين بين المتضائفين لم يبعد ولا يتوهم ان بينهما معية زمانية
حقيقية على مذهب الحكماء فان المعية الزمانية بينهما لوقوعهما في زمان
واحد غايته ان ذاتيهما يقتضيان الوقوع في الزمان الواحد فلا يكون
المعية بينهما لذاتيهما على نحو كون المتقدم والمتأخر الزمانيين عارضين
لاجزاء الزمان لذواتها قوله اقول ان المتكلمين اقول لما كان الظ
ان منشأ وهم القائل ان انحصار السبق الذاتي في اجزاء الزمان يقتضي
انحصار المعية الذاتية فيها نوضح لنقضه والا فلا توقف للعرض عليه فتدبر قوله
لان الاحتياج الى العلة المؤثرة اقول اما لان الاحتياج اليه ضروري في كل معلول
بخلاف غيرها فانه قد يستغني عنها بعض المعلولات واما لانها مفيد الوجود
على سبيل الوجوب بخلاف غيرها فليتأمل فيه ثم في ترتب كون الترتيب
المترتب عليه الحمل على ذلك قوله اذ يجوز في سن الثلثة اقول فيكون اولى
واقول هذا بعد تمامه يدل على اختلاف حصول السبق في موصوفاته
وكون السابق مقولا بالتشكيك عليها لا على كون السبق مقولا بالتشكيك
على المتقدمات كما ان بعض المقادير قد يلزم بعض اجزاء الاجسام بحيث
لا يمكن زواله مع بقائه ولا يلزم منه كون المقدار مقولا على المقادير بالتشكيك
فان قلت مفهوم السبق المطلق كالسبق ان يكون للشيء معنى حيث

فيكون السبق فيها اثبت
واقوى صح

ليس للآخر ولا يكون للآخر الا حيث يكون له وذلك المفهوم في السبق الذاتي اقوى
لانه يكون للسابق ذلك المعنى حيث ليس للآخر ولا يمكن ان يكون له فان وجود المعلول
في مرتبة وجود العلة ممتنع على ان يكون المرتبة قيدا للوجود وظرفا له لا ظرفا
للامتناع بخلاف وجوده في زمان وجود العلة فانه ممكن وكذلك في سائر انواع
السبق وان لم يكن هذا المعنى للمتأخر من حيث الجبلية لكنه يمكن ان يكون له
فيكون السلب الذي هو جزء معنى السبق في الاول اتم فيكون السبق فيه اقوى
قلت هذا لا يقتضي ان يكون اطلاق السبق على افراده بالتشكيك كما ان كون
خط ازيد من خط لا يقتضي ان يكون اطلاق الخط عليهما بالتشكيك وكذا كون
سواد اشد من سواد لا يقتضي كون اطلاق السواد عليهما بالتشكيك على ما مر
تفصيله فتذكر قوله وانما الاشكال في القسم السادس اقول يمكن
ان يقال انما يلزم الاشكال اذا جعل قوله او غيرهما عطفا على الزماني والمكاني
حتى يكون صفة للعارض اما اذا جعل عطفا على العارض فلا لان العارض
لا ينسحب عليه فيكون المعنى بعارض زماني او بعارض مكاني او غيرهما والقسم
الاخير اعم من العارض الغير الزماني والمكاني ومن الذاتي فيدخل التقدم
بالذات لكن الظ انه ليس مقصود المص فان تفصيل هذين العلتين
منحا بين اسباب التقدم وكيف على انه بعيد كلاما خاليا عن فائدة يعتد بها
لان مصطلح ان التقدم اما بسبب العارضين او بغيرهما اي شيء كان قوله
احدهما وهو المسمى بالزماني اقول وقد يقال حمل الحقيقي في كتاب الفن على الحقيقي
اللغوي الذي هو مجاز في عرف الفن بعيد فالاولى هو الوجه الاول قوله
والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم النفي اقول يمكن ان يجعل العذر فيه على
هذه العناية ما ذكرنا من ان غرضه ان يبين عدم استلزام حدوث الزماني

وقوعه في زمان آخر كما انه لا يستلزم قدمه عند الخصم ذلك **قوله** فيتحقق
الحدوث **اقول** يعني ان العقلاء اتفقوا على امتناع الخلو بين القديم
والحادث الزمانيين فلو اعتبر الزماني فيهما لزم التنافي وعلى هذا فمعنى قوله
في القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما انهم لم يلتفتوا الى ذلك
فيهما فلا يرد ان امتناع الخلو انما هو اذا لم يعتبر فيهما الزمان واما اذا اعتبر
فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التنافي ويحصل الغرض من ذلك ان يكون
الزمان حادثا زمانيا لا يقتضي وقوعه في زمان لعدم اعتبار الزمان في القدم
والحدوث الزمانيين **قوله** فيتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف
لا يحتاج الى بيان له **اقول** لم يكتف الحكماء بذلك لان معنى الحدوث عندهم هو
المسبوقية بالعدم كما هو المتعارف الا انهم جعلوا المسبوقية اعم من الذاتية
والزمانية ولو قالوا بذلك لنفي لغوا المعنى المترادف من الحدوث بالكلية
وكان اطلاق الحدوث عليه مجرد اصطلاح **قوله** وقال الحكماء في بيانه
اراد الشيخ في الهيات الشفاء في بيان ذلك على انه قال للمعلول
في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون اي موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن
غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه
ويتوجه عليه ان الموجود ليس له في نفسه ان يكون معدوما اخر ورقا
احتياجه في كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وسنحققه في هذا المطلب
وجه آخر وهو ان وجود المعلول لما كان متأخرا عن وجود العلة
فلا يكون له في مرتبة وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده عنها
متأخرا ويرد عليه مثل ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود

كما ليس له ان يكون يتبعه المعلول موجودا صح

العلة

54

العلة انما يقتضي ان لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود
لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له في تلك المرتبة
الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم
الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم
فيها قلت يقتضي وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد
لا سلب وجوده المتصف بذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم
من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه
بالعدم في تلك المرتبة كما في الامور التي ليس بينهما علاقة العلية والمعلولية
فانه ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الآخر ولا متقدما عليه
لا يقال كما ان المتأخر بالزمان متصف بالعدم في زمان وجود المتقدم
فليكن المتأخر بالمرتبة متصفا بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب
الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلو
في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة
فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف
الاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك
المرتبة غير محال بل واقع كما مر تحقيقه وقد يلخص من ذلك البحث ان الممكن
ليس له في المرتبة السابقة الا امكان الوجود والعدم فله في هذه
المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تم
والا فلا نعم لقائل ان يقول لو تقدم عدمه بالامكان بالذات على وجوده كما
ادعيتموه لكان متقدما عليه تقدما بالطبع اذ التقدم الذاتي منحصر عندهم
فيما بالعلية او بالطبعية ولا مجال للعلية ههنا فيلزم ان لا يتحقق العلة

لانهاية

الثانية البسيطة وهو خلاف مذهبهم ويمكن الجواب عن ذلك بانهم ارادوا بالعلية ما يحتاج اليه المعلول في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مقطوع عنها عند هذا النظر ولذا صرحوا بعدم دخول الامكان الذاتي في العلة **قوله** لكن لا يمكن اجراؤه في العدم الذاتي **اقول** يمكن ان يقال لو وجد العدم الذاتي لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه فيلزم ان لا يكون موجودا في مرتبة وجود موصوفه فيكون الموصوف في تلك المرتبة حادثا ذاتيا وانت بما سبق في تحقيق الحدوث الذاتي قادر على حل هذا وامثاله فتبصر **قوله** ويمكن ان يقال هذا انما يتم لو سلم ان هذا كناية **اقول** ولا يجدي المناقشة المناقشة متجهة على عبارة الشارح الاصفهاني حيث قال لو كانا عقليين يلزم اللبس بعين ما ذكرتم واشار بذلك الى ما ذكره من الدليل على امتناع وجودهما في الخارج وهو انهما لو وجدا فالموجود من العدم اما قديم او حادث اذ لا واسطة بينهما والكل باطل والا يلزم حدوث القديم والاول يوجب اللبس وكذا الموجود من الحدوث اما حادث او قديم والكل باطل والا يلزم قدم الحادث والاول يوجب اللبس فان ذلك لا يجري على تقدير كونهما عقليين لان ما ليس موجودا في الخارج ليس قديما ولا حادثا بناء على معناهما الاصطلاحي فلا محيص عنه الا بان يراد بهما ههنا هذان المعنيان وهو مع انه خلاف الاصطلاح غير الدليل السابق فلا يصح قوله بعين ما ذكرتم ومن اورد المناقشة انما اوردها على ذلك الشارح واجاب عنها بانه تسامح في مخالفة الاصطلاح وفي لفظ وهو ما ذكره هذا الشارح بعينه فلا ايراد عليه **قوله** فيه بحث لان الممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي **اقول**

خبير به

فتبصر

كنهه

الاجزاء العقلية مغايرة للمركب بحسب المفهوم متحدة معه بحسب الوجود اما الاول فظ واما الثاني فلصحة الحمل فوجودهما واحد ومفهومهما اثنان فوجودهما غير ماهيتهما وايضا ثبت ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك انه متخص بسيط لا يحلله العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية ووجود اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث ماهيته موجودا بل احتاج الى امر آخر به يحصل التشخصية فلا يكون وجوده عين ماهيته ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير وجوده لاحتاج اتصافه بوجوده الى علة فاما ان يكون علته نفس الهوية او غيرها وكلا هما محال على ما فصل في مقامه والحاصل ان وجود الواجب لا يمكن ان يتعلق بشيء آخر اصلا سواء كان جزءا له او موضوعا اذ على تقدير ان يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك شيء موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر ونحن ذكرنا ههنا المقدمات السالفة في تحقيق كون الوجود عين الماهية بنفعك جدا **قوله** وايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين **اقول** لا يرد هذا على الدليل الذي اوردناه كما لا يخفى **قوله** فلم يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة له **اقول** ربما يمنع ذلك والسند السرير المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة كما هو المشهور ودعوى انها ماهية اعتبارية مع انها كلام على السند غير مسموعة الا ان تبين وايضا لو اقتضى استغناء الواجب في ذاته عن الحال كونه عرضا لاقتضى استغناء اجزاء العناصر التي هي اجزاء المواليد عن الصور الحالة فيها ان يكون اعراضا وهو خلاف مذهبهم بل صرحوا بان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في وجوده او في تحصله نوعا ما كما في صور المواليد فان اجزاء العناصر محتاجة اليها في تحصلها تلك الانواع اعني انواع المواليد وان لم

وان لم يحتج اليها في وجودها وتحصيلها بحسب الانواع لها انفسها قوله لزم
امكان الواجب لان الحال مفتقر الى المحل اقول افتقار الحال الى المحل اما
في الوجود كما في الاعراض او في التشخص كما في الصور والاخير لا ينافي وجوب الوجود
ظ او يجيء بما ثبت ان تشخص الواجب عينه قوله انما ذلك اذا كان المفتقر مما له
عين خارجية والوجود من المعقولات الثانية اقول اذا كان الوجود وصفا
للذات سواء كان امرا اعتباريا او عينيا كان ممكنا باعتبار ثبوته للذات
وان لم يكن ممكنا باعتبار ثبوته في نفسه على التقدير الاول ومراده بكونه
ممكنا امكانه باعتبار ثبوته للذات لا باعتبار وجوده في نفسه فلا يرد عليه
ماورده قوله وايضا فافتقار الوجود الى الماهية اقول هذا عجب باعتبار
الجليل من النظر وما يتراءى من ظاهر العبارة واما على التحقيق فالذي
يحقق وجوبه كونه عين الماهية كما مر تفصيله قوله كيف لا معنى لوجوب الوجود
اقول قد عرفت حقيقة الحال قوله اقول ان المحوج الى السبب هو الامكان
اقول كل ما يعتبر للشيء فان ثبوته لذلك الشيء او اتصاف ذلك الشيء به او كونه
هو او ما شئت فسمه امر لا يستغني عن العلة فان الانسان مثلا لا يحتاج
الى ما يجعله انسانا اما في كونه امرا آخر فيحتاج الى علة وذلك ظ فان توسط
الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى السبب
بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني في وجوده
عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه به اما ان يكون ناشيا عن ذاته فيلزم
تقدم الذات بالوجود على وجوده او عن غيره فيلزم افتقار الواجب
الى غيره قوله فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا اقول
اتصاف الاربعة بالزوجية واجب بمعنى الضرورة بشرط الوجود وهو لا استلزام

باعتبار

والشواهد

الاستغناء

الاستغناء عن العلة بل علة ذات الاربعة ولا يجدي ذلك في الوجود
لما مر قوله اذا تمهد هذا فنقول اقول قد عرفت انه على تقدير كون الوجود
غيره لا يكون واجبا بذاته قوله وللذا قال بعض المحققين صفات الواجب
لا يكون آثارا له اذا كان امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات فهي واجبة
بغيرها وهو الذات فانه لو لم يكن الذات لم يكن ومن ههنا علم ان ما ذكره
في معنى اقتضاء ذات الواجب وجوده من ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف
بها بالوجود يستلزم الاقتضاء الذي نفعا لانه اذا كان الوجود غيره فيكون
وجوب اتصاف الماهية به اما لكونه اتصافا بالوجود فيلزم وجوب اتصاف
كل شيء بالوجود او لكونه اتصاف تلك الماهية بالوجوب فيكون منشأ الوجوب
خصوص تلك الماهية وبعود المحال لان لا يقال خصوص الماهية معتبر في
خصوصية الاتصاف من غير ان يكون له مدخل في منشأية الوجوب بل يكون
الاتصاف الخاص واجبا لذاته لانا نقول لما توقف خصوصية الاتصاف
على خصوصية الماهية كان وجوبه متوقفا عليه في الجملة فلا يكون واجبا
لذاته فتأمل قوله او يحتاج الواجب الى عدم نفسه اقول فان عروض
الوجود للماهيات مستند الى الواجب فانه الموجد لها ابتداء او بواسطة
فانتفاء العروض يكون بانتفاء علته وينتهي الى انتفاء الواجب هذا توجيهه
وسيجيء ان نفي اذ لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للماهيات هو الواجب
لكن يجوز ان يكون علة كونها بحيث لا يكون الا عارضا للماهيات التي يصلح
معروضات لها فيكون انتفاء العروض في الوجود الواجبي لانتفاء الماهية
التي يمكن عروضه لها قوله والجواب عنه قد مر مستغنى اقول اشار الى ما ذكر
في بحث المواد الثلث عند قوله وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسم حقيقية من

انتفاء نخ

اي اشار اليه بقوله منعه او اراد به العلة
حسنا العلة لسلسلة فلا انكار ان
الواجب ليس علة لسلسلة الا بمعنى
جميع الممكنات فتدبر
سيد زاده

من ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي وقد مرّ منا كلام عليه و
تحقيق الحق فيه قوله فاين الفرق اقول الفرق ثابت بعون والحاصل
اه وهو ان الماهية انما يتصف بقابلية الوجود الخارجي بحسب الوجود
العقلي ولا يمكن ان يتصف بفاعلية بحسب ذلك الوجود خرد رة
ان الشيء ما لم يوجد في الخارج لا يوجد شيئا فيه والمراد من الصفة
الخارجية في قوله لا يمكن ان يكون فاعله لصفة خارجية غير وجودها
في العقل ما يعم نفس الوجود الخارجي وما سبق تمهيد لتحقيق كون
كون الاتصاف بالقابلية ثابتة بحسب الوجود العقلي وفاعلية
ومحصول الفرق ان قابلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب
الوجود العقلي وفاعلية الوجود الخارجي يقتضي التقدم بحسب
الوجود الخارجي اما الاول فلان اتصاف الماهية بالقابلية
المذكورة انما هو بحسب اعتبار العقل كما بينه واما الثاني فلانه
لا يمكن ان يكون فاعله لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط بحكم
البديهة فتأمل قوله وهو غير موجه الى التناقض اه اقول هذا غير موجه
لان التناقض مدفوع وحاصل الجواب منع جريان الدليل في صورة
النقض بجواز ان يكون القابلية غير مشروطة بالوجود الخارجي و
والمطابقة بالفرق ليس وظيفة التناقض بل عليه اثبات جريان
الدليل فيها ولا يخفى قوله والحاصل اه صرح في ما وجهه به صاحب المحاكمات
فان محصله منع جريان الدليل بجواز الفرق بين القابلية والفاعلية
الا انه بالغ في قبول السند وزعم تحقق الفرق هذا لكن لا ارتباط له
بما سبق من ان كلام الناقض مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في

الخارج

57

في الخارج ثم يحل فيها الوجود بل الظاهر انه مبني على خلافه لانه انما يتجه النقض اذا
كان قبول الوجود غير مشروط بالوجود اذ لو كان مشروطا به لكان القابل والفاعل
متساويين في الحكم وهو اشتراط الوجود فلم يتصور النقض لان النقض هو
جريان الدليل مع تخلف الحكم ولعل مراده ان كلامه مبني على تصور انه يلزم
من كون الماهية قابلة للوجود ان يكون للماهية ثبوت في الخارج قبله
كما يلزم من كونها فاعلة له وذلك تصور فاسد لما ذكره مفصلا فتدبر قوله
فان ذلك اقول بعد ما سبق لا محذور في الرجوع الى الجواب الاول فانه
لم يدع انه جواب آخر قوله لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها اقول هذا
ضبط فان الكلام في علة الاتصاف بالوجود الخارجي واذا كان الماهية
باعتبار وجوده في العقل علة فاعلية له لزم ان يكون موجودا في العقل
قبل اتصافها بالوجود الخارجي فيكون قبل اتصافها بالوجود الخارجي
عاقلا وذلك بين قوله والجواب ما مر اقول الجواب ما مر قوله ومدار
الجميع على توهم ان الوجود اه اقول لعل هذا القائل حاول التنبيه على ان
ما هو غير الوجود فهو اذا لوحظ بذاته لم يجب له الوجود وانما يجب له بشرط
انضمام الوجود اليه او ما يستلزمه من وجود العلة فكل ما له ذات مغاير
للوجود ينسب اليه الوجود نسبة الامور الخارجية الى موضوعاتها
فهو ممكن بخلاف ما هو عين الوجود القائم بذاته كما مر تفصيله قوله
فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود اقول انما يلزم ذلك
لو كان معنى كون هذه الاشياء عين الواجب ان كلا منها كنه ماهية
وكيف يتأتى عن عاقل ان يقول يكون كل من العلم والقدرة والارادة
مع اختلاف مفهوماتها كنه امر واحد بل معنى ذلك انه بذاته مصداق

حمل تلك الاشياء عليه كما مر مجملا وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى ولا ريب في انه
لا يرد على ذلك الشيء مما ذكرنا ولو كان المراد ما فهم من ظاهر العبارة لكان
مفهوم الموجود المطلق اولى بان يكون واجبا فكان الواجب عين الوجود
المطلق المقول بالتشكيك تعالى عن ذلك **قوله** والوجود الخارجي **اقول** لا حاجة
الى هذا القيد ولعله اشارة الى انه المحتاج الى البيان دون الذهني **قوله**
لانهم لما قالوا بكون الوجود الواجب قايما بنفسه اي قوله لم يصح منهم الاحتجاج
اقول الظاهر انهم حيث حكموا بان الوجود من المعقولات الثانية ارادوا
به مفهوم الموجود بالمعنى الذي سبق تصوره اعني من قام به الوجود اعم من
ان يكون بطريق قيام الوصف بالموصوف او قيام الشيء بذاته وكون
هذا المعنى معقولا ثانيا لا ينافي كون فرد من الوجود موجودا والظاهر
ان المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات فانهم جعلوها موضوع المنطق فقط
ان موضوعه المشتقات كالجنس والفصل والكلي والجزئي لا مباديها وايضا
عدوها من اقسام لوازم الماهية في بحث الكليات وقولهم العوارض
لا يحاذي بها امر ما في الخارج المراد بالعارض الخارج المحمول وح نقول
الشيء والممكن ونظايرهما من المعقولات الثانية مع وجود افرادهما
في الخارج ولئن سلمنا انها اعم من المشتقات والمبادي فمرادهم ههنا
المشتق ثم لو سلمنا ان مرادهم المبداء فلا نم ان كون مفهوم ما من المعقولات
الثانية ينافي ان يكون له فرد موجود في الخارج يحمل عليه مواطاة اذا كان
ذلك المفهوم عارضا في ضمن حصصه الثانية للاشياء في العقل فيكون
باعتبار تلك الحصص من المعقولات الثانية وباعتبار ذلك الفرد
موجودا خارجيا نعم لا يمكن الحكم عليه بانه معدوم في الخارج مطلقا لوجود

بعض افراده **قوله** وايضا لما تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق
اقول هذا المفهوم من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه في الاعيان
وان كان له من حيثية اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه
العارضة للماهية في العقل وموجود في ضمن الفرد القايم بذاته ولا نم ان من
شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات
بل شرطه ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان
كالحصص في مثالنا على ان صدق الوجود المطلق على الواجب لعله صدق
عقلي اذ لو كان صدقه عليه بحسب الخارج لتوقف على كونه موجودا في الخارج
بناء على المقدمة المشهورة ثم وجود فرد من المفهوم لا ينافي كونه معقولا
ثانيا كما مر **قوله** اقول ولا كذلك الوجود الخارجي **اقول** لما ثبت ان الوجود
الخارجي لا يمكن عروضه للماهيات في الخارج فلا يكون من القسم الاول لانه كما فسره
ما ليس لاحد الوجودين بخصوصه فيه مدخل في ذلك وذلك يستلزم ان يصح عروضه ايضا
وجد ولا من القسم الثاني ايضا فتعين ان يكون من القسم الثالث والا
لم يكن القسمة حاصرة وكونه عارضا للماهية من حيث هي الماهية الموجودة في
الذهن بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا للموضوع بحيث يصير القضية وصفية
لا ينافي كون عروضه في الذهن وبمعنى ان الوجود الذهني مصحح للعروض ولعل
منشأ الاشتباه انه حسب انه يجب في القسم الثالث ان يكون المعروض هو
الماهية المأخوذة مع الوجود الذهني فيلزم منه ان يكون المعروض في القسم
الثاني هو الماهية المأخوذة مع الوجود الخارجي ولا يخفى انه ليس كذلك
بل المعتبر في القسمين ان يتعلق الاتصاف بالنحو المعين من الوجود
نعم يبقى الكلام في نفي كون الاتصاف بالوجود بحسب الخارج فانه كذلك

لا يقتضي تقدم الوجود الخارجي عليه كما مر مرارا **قوله** وليس كذلك فان اتصاف
الماهية بالوجود **اقول** اذا كان اتصافها به بحسب نفس الامر اما في الخارج
وهو ظاهر او في الذهن فلخصوص الوجود الذهني فيه مدخل فيكون من المعقولات
الثانية ثم نقول اتصاف شيء بآخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتأخر
عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرف الاتصاف
بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه وهو بين وان لم يجب تأخره لم يتم
الدليل على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك
الا بان يقول المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يمتاز الموصوف
بحسب ذلك الوجود عن الوصف والماهية لا يمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك
الوجود بل بحسب الوجود في الذهن وذلك يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب
الوجود في نفس الامر اذ للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود
في وجدان الماهية في نفس الامر ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود في
نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر
ايضا فتأمل جدا **قوله** والموصوف بالوجود الماهية من حيث هي **اقول**
الموصوف بالجنسية مثلا ليس هو الماهية الموجودة في الذهن على ان يكون
الوجود معتبرا في الموصوف فان وصف الوجود عرضي وقد عرفت منشأ
الاشتباه واذا تحققت ذلك انكشف لك حقيقة الامر في كون القدم والجهات
الثلث من المعقولات الثانية **قوله** في الحاشية والحاصل ان الوجود في الخارج
لا يمكن ان يعرض الماهية عند وجودها في العقل والا لزم كون الماهية موجودة
قبل قيام الوجود بها وبهذا يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض للماهية عند وجودها
في العقل بل الوجود المطلق والوجود الخارجي يعرض للماهية عند

وجودها

59

وجود ما في العقل بالوجود الماهية المطلقة والوجود الخارجي
معروضه في نفس الامر لا في الخارج هذا كلامه وقد سبق منا الكلام على ذلك ويرد على
على قوله والا لزم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها
موجودة في العقل قبل وجودها في الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا وايضا
اذا لم يكن عروض المطلق والخارجي في العقل كما صرح به اولا او لا في الخارج كما
صرح به ثانيا فكيف يكون عروضهما في نفس الامر وهو منحصر في الخارجي والذهني
فان زعم انه نحو آخر من الوجود فيصير القسم الاول بالخصوص للوجود
بحسب نفس الامر فيه مدخل والثاني بالخصوص الوجود الخارجي والثالث
بالخصوص الوجود الذهني ولا يلائمه ما ذكر من ان القسم الاول ما ليس
لخصوص احد الوجودين فيه مدخل كما لا يخفى على الطبع السليم بل يلغو
ذكر الخصوصية في الوجودين اذ لا مدخل للمطلق عموما ايضا وايضا مثل
المحذور الذي ذكره لازم على تقدير الاتصاف في نفس الامر كما مر والتحقيق
كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها به ومصداق
ذلك الوصف هو عين الماهية وقد عرفت الفرق بين المنتزعات
الذاتية والعرضية فان قلت فيكون الحكم ثبوتا بثبوت تلك المنتزعات
لها كاذبا سيما لما بينتم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما يلزم كذبه اذا كان
الحكم بثبوتها لها لما بينتم ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها
لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل او المطلق ان مثله فلا فان
قلت فجميع هذه المنتزعات معقولات ثانية او بعضها ولم يتمايز ما هو فيها
معقول ثان عما ليس قلت بل بعضها وهو ما يكون الاتصاف به بحسب
الوجود الذهني ثم للاشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب

الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف بالعمى والفوقية مثلا يجب الوجود
الخارجي اذ الوجودات شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة نقل الفاء
بقوله وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار فوقا او اعمى لكن في
نفس الوجود الذهني اشكال كما هو اليه اشارة اذ لو اشترط في الوجود الذي
هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي
ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب
نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا
من الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي
بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج فالوجه كما اشرنا
اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستندا لهذا النحو من الوجود ان يكون
الماهية في ذلك النحو من الوجود غير ملحوظة بذلك العارض وظهر ان الماهية
في الوجود الخارجي ملحوظة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس — نخ مخلوطة
الامر ملحوظة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا ملحوظة
به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان يأخذه غير ملحوظة بشيء من العوارض
فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض عن هذا الاعتبار فهذا النحو
من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية
في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم على ساير الاتصافات
فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظ ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه
والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم فتامل ومن
هذا التفصيل تبين ان عروض الوجود في نفس الامر ليس كعروض
غيره من العوارض فان ظرف الاتصاف بها مغاير لها بل ربما يتقدم

عليها

عليها بخلاف ظرف الاتصاف به فانه ذاته باعتبار ما كما علم ولذلك
تفصيل يضيق عنه المقام لا يخفى على ثواقب الافهام قوله لانا نقول
ما ذكر على تقدير صحته اقول الاليق بترتيب البحث ان يقال ما ذكرتم على تقدير
صحته انما هو في الصور الثابتة وليس بثبوت الصورة في العقل ولا الا ثبوتها
فيه غير الصورة الثابتة فلا يلزم الا الاجتماع بين صورتي النقيضين وليس
توهم ان ثبوت الصورة عين الصورة فنقول بعد التنزل لا ريب
في ان اللاكون ليس عينهما فلا يلزم الا اجتماع عين احد النقيضين
وصورة الآخر قوله وقد عرفت بطلان المذاهب اقول قد عرفت
تحقيقه وما على تحقيقه فلا يفيد ههنا قوله اي عموم المعدوم مطلقا اقول التوجيه
على هذا التفسير قوله قسيم باعتباره فان قسيم الثابت هو المعدوم لا العدم
وقوله ويصح الحكم ايا قوله ولا تناقض فان هذا انما يلائم المعدوم لا العدم
اذ لا فرق بين العدم وساير المفهومات في صحة الحكم ولا يتوهم من الحكم عليه
تناقض حتى يحتاج الى دفعه قوله وحتى يجب ان يحمل الموجود على الموجود
في الذهن ليستقيم الكلام ويرتبط بما سبق من ان للعقل ان يتصور
جميع الاشياء فان انقسام الموجود في الخارج اليهما لا مدخل له فيه
وكذا المطلق لجواز ان يكون القسم الثاني مخصوصا بالموجود
الخارجي فتدبر وفيه نظر لانه اما ان يراد الانقسام بحسب فرض
العقل او بحسب الواقع والثاني بط اذ الشيء لا ينقسم الى نفسه
ونقيضه في الواقع وان امكن فرض انقسامه اليهما وعلى الاول
لا حاجة الى تخصيص الموجود بالذهني كما في النسخة الاولى اذ موادهما
واحد فيمكن ان يجاب بان المراد بالموجود في الذهن ما هو موجود

الوجود الذهني من الماهيات كالانسان مثلا فانه وان كان موجودا
في الذهن فهو في حد ذاته اعم من ان يكون موجودا في الذهن او ليس بموجود
فيه فهو منقسم الى الانسان الموجود في الذهن وغير الموجود بحسب الواقع
فالانسان الذي هو موجود في الذهن في الواقع منقسم في الواقع الى
الانسان الغير الموجود فيه هذا والاظهر ان يحمل الانقسام في العقل فيصير
مؤدى النسختين واحدا قوله يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج
اقول ولقائل ان يقول معنى الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود
فيكون كلاهما موجودين بوجود واحد فكيف يتصور كون احدهما موجودا
دون الآخر فان الاعمى في قولنا زيد اعمى لما كان متحدا مع زيد كان موجودا
بوجود زيد بعينه بل نقول لا فرق بين الابيض والاعمى في ان مفهومهما منتف
في الخارج وفردهما موجود فجعل احدهما من الموجودات الخارجية دون
الآخر تحكم والجواب بان الشارح ذكر في الحاشية عند قول المص والوجود
من المعقولات الثانية انه اذا قيل الحيوان موجود كان معناه وجود
افراده واما المشتقات فاذا قيل انما موجود كان معناه ان افراد
مأخذ اشتقاقها موجود فمفهوم الاعمى ليس بموجود لانتفاء مبدايه عن افراد صح
محله لانه يرجع الى مجرد اصطلاح جديد والتحقيق انه اذا وجد فرد
ما كانت ماهيته موجودة بوجوده بالحقيقة واما عوارضها انما يكون
موجودة بوجوده باعتبار اتحادها معها بوجه ما واتحاد الفرد مع
الذاتيات اتحاد ذاتي ومع العرضيات اتحاد بالعرض فيكون الذاتيات
موجودة بوجوده بالحقيقة والعرضيات بالعرض فلذلك يقال
ان الانسان لا بشرط شيء موجود في الخارج حقيقة بخلاف الاعمى

فانه موجود بالعرض

فانه موجود بالعرض بوجود زيد وزيد ليس في ذاته اعمى بل باعتبار
خارج عنه فاذا انتسب وجوده الى الاعمى كان نسبته بالعرض بخلاف الانسان
فان زيدا في ذاته انسان ولو فرض وجود الاعمى بذاته لم يكن زيدا ولا غيره
من الحيوانات بل شيئا آخر يكون ذلك المفهوم ذاتيا له اذا تمهد هذا فنقول
معنى كلام المص اذا حكم على الامور الموجودة في الخارج بامور موجودة
في الخارج سواء كانت موجودة فيه بالذات او بالعرض وجب مطابقته للخارج
اذ حينئذ يكون القضية خارجية لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج فيشمل
مثل قولنا زيد انسان وزيد ابيض وزيد اعمى لا يشمل مثل قولنا زيد
ممكن لان الحكم ههنا على الموجود الذهني بالموجود الذهني اذ معنى هذه
القضية اتحادهما في الذهن غاية ما في الباب انه اتفق ان يكون للموضوع
من حيثية اخرى وجود في الخارج وهو خارج عما هو الملاحظ في هذه القضية
واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا يجب مطابقته في
الخارج سواء كان لهما في وجود الخارج او لم يكن وحاصله ان القضايا
الخارجية يجب مطابقتها للخارج بخلاف الذهنيات فانه يجب مطابقتها
لنفس الامر وهذا اولى مما ذكره توجيهه اما اولا فلانه لا يعلم من
كلامه ان صحة مثل زيد اعمى باعتبار المطابقة للذهن او للخارج لا يقال
على توجيهك ايضا لا يعلم من كلامه حال بعض القضايا فان حال الحقيقية
على التوجيه الاول والذهنية على التوجيه الثاني موكول الى المقايسة لانا نقول
بعد العلم بحال الخارجية والذهنية لا شبهة في حال الحقيقية ان مآلها
اليهما وكذا بعد العلم بحال الخارجية والحقيقية لا اشتباه في حال الذهنية
وهو ظ فليس فيها كثير تامل وايضا تخصيص بعض افراد القضية

الخارجية بهذا الحكم ونظمه باقي افراده مع سائر اقسام القضية في سلك الاجمال
مما يتنفر عنه الطبع السليم خصوصا مع انضمام هذا التوجيه الذي لا يخفى
دفعه واما ثانيا فلان سياق كلامه يدل على ان القسم الثاني يكون صحيحا مطلقا
باعتبار المطابقة لما في الذهن فان قلت قد صرح بان صحة القسم الثاني باعتبار المطابقة
في نفس الامر وسواء من الخارج والذهن قلت وقوعه هاهنا في مقابلة الخارج
قرينة ظاهرة على ان المراد به الذهني فان كون الصحة باعتبار المطابقة لما في نفس
الامر بالاعم مشترك بين الجميع فلا حاجة لتخصيصه بالقسم الثاني وعلى هذا فمصداق المعنى صح
الحقيقية علم ضمنا لانه اما الخارج او الذهن او كلاهما ويحتمل ان يحمل قوله
والا على ما ليس حكما خارجيا فيشمل الحقيقية ايضا ويكون المعنى ان مصداق
الخارجية هو الخارج ومصداق غيرها نفس الامر اما الحقيقية فاعم من ان يكون
في ضمن الخارج او الذهن او كليهما واما بالذهن فالذهن فقط فيكون قد ترك
التفصيل كما هو ذاته وامر توجيه العبارة سهل هنا بعد اتفاق المقصود
قوله او على الامور الخارجية اقول على كان الامكان من المعقولات الثانية
فالموصوف به انما هو الامر الذهني لا الخارجي فنقول لا ان يمكن حكم
بالامر العقلي على الامر العقلي والحق ان الحكم اما على الموجود الخارجي
بمثله او على الموجود الذهني بمثله كما اشرنا اليه آنفا لا يقال اذا حكمنا
على الامور الاعتبارية مثلا بالصفات الخارجية او على الموجودات العينية
بالمعقولات الثانية كان الاول حكما على الموجود الذهني بالموجود الخارجي
والثاني عكسه لانا نقول على الوجهين ان كان الحكم باتحادهما في الخارج
كان حكما على الموجود الخارجي بمثله وان كان باتحادهما في الذهن كان
حكما على الموجود الذهني بمثله وعلى الاول يعتبر في صحته المطابقة للخارج

وعلى الثاني

وعلى الثاني يعتبر فيها المطابقة للذهن وليس معنى الحكم على الامور الخارجية
بمثلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان يعتبر اتحادهما
بحسب الوجود في الخارج فان الغرض بيان مصداق القضية الخارجية مطلقا حتى
يعرف بالتطبيق عليه صدقها وكذبها فليتدبر قوله واما الحكم بالامور الخارجية
على الامور العقلية اقول على توجيه الشارح لا يعلم من كلام المص ان المعتبر في صحة
هذا الحكم المطابقة للخارج او الذهن كما لا يعلم حال مثل قولنا زيد اعمى
وانما يعلم من خارج كما صرح به والوجه في التوجيه ما وجهناه به قوله
والمراد بالحكم في هذا البحث اقول يعني ان يكون الطرفان موجودين في الخارج
مدخلا في كون المعتبر في صحة الحكم الايجابي المطابقة مع الخارج فلا دخل له
في هذا الحكم بالنظر الى السالبة لان وجود الطرفين لا مدخل له في كون السالبة
خارجية اصلا حتى يكون له مدخل في كون المعتبر في صحتها المطابقة
مع الخارج بل السالبة يكون خارجية ومعتبرا في صدقها المطابقة
مع الخارج سواء وجد طرفاها او احدهما فقط او لم يوجدا لكن لم يتعرض
الشارح في البيان الا بفرد من القسم الثاني اكتفاء وعلى هذا فلو حمل
الحكم على الايجابي يخرج صدق المعدولة اللزومية والحمل السلبي لم يصدق
اللزومية لما علم من ان المقدم لا دخل له في التالي وان صدق الاتفاقية
وكذا الحمل على ما هو اعم لان المقدم لا دخل له في التالي بالنسبة الى بعض
موارد صدق السالبة والحق ان المتبادر في امثال هذا المقام هو
اللزومية فينبغي ان يحمل الحكم على الايجابي لا يقال لا دخل للمقدم في التالي
بعد التخصيص بالايجابي ايضا لتحقق التالي بدونه في مثل زيد اعمى
حينما اعترف به الشارح لانا نقول التالي هو وجوب التطابق كليا

كما صرح به وذلك لا يتحقق في الموجبة بدونه واما في السوالب فوجود
الطرفين لامدخل في ذلك الوجوب اصلا نعم يصدق ذلك الوجوب معه اتفاقا
هذا غاية توجيه كلام الشارح فتأمل لنظر لك ما فيه ولو علل تخصيص الحكم
بالايجابي بان كون الطرفين موجودا في الخارج تخصيص الايجاب بالخارجي
فيصدق الملازمة الكلية اعني وجوب مطابقته للخارج ولا تخصيص الحكم
السلبي بالخارج اذ قد يكون السالبة حقيقية مع وجود طرفها في الخارج
كما في قولك لاشيء من المربع بمثلث ولاشيء من الانسان بحجر فانها يصدقان
حقيقية مع وجود طرفيهما في الخارج لكان اولى **قوله** والا لكون النسبة السلبية
خارجية **اقول** يرد عليه ان كون النسبة الايجابية خارجية ايضا لا يتوقف
على ذلك على زعمه حيث صرح بان زيدا اعمى قضية خارجية مع اعترافه بان المحمول
غير موجود في الخارج والجواب ان يكون النسبة الايجابية خارجية على الوجه
الكلي يتوقف على وجود الطرفين وبدونه قد وجد بخلاف النسبة السلبية
فان كونها خارجية على هذا الوجه لا يتوقف على وجود الطرفين اصلا
قوله وان صدق شيء آخر ايجابا بحسب الخارج يتوقف على وجود الآخر
فيه **اقول** ان المراد ان اراد ان صدق الحمل الايجابي يتوقف على وجوده
في الخارج فمسلم وان اراد ان ثبوته له واتصافه به متوقف على وجوده
فيه فممنوع والسند اتصاف الهيولى بالصورة كما مر والقول بان المقدم
على وجود الهيولى ذات الصورة دون الاتصاف او ان المقدم هو الاتصاف
بصورة ما وهو اتصاف ذهني والاتصاف في الخارج انما هو بالصور
المشخصة وهي متأخرة عن وجود الهيولى لا يجدي في دفع المنع وان
كفى في دفع النقض كما مر بل لابد ههنا من اثبات المقدمة الممنوعة

والحاصل

والحاصل ان الاستلزام مسلم واما التوقف فلا **قوله** وههنا اشكال قوي
قد اشرنا اليه فيما سلف نحن قد اشرنا الى دفعه فيما سلف ونقول ههنا
قوله والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق ان اراد المغايرة بالذات فمم
وان اراد مطلق المغايرة الشاملة للاعتبارية فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون
الوجود في نفس الامر مغايرا للوجود الذهني بالذات بل نقول هذه
النسبة الموجودة في الذهن مطابقة لنفسها من حيث انها موجودة
في نفسها وان كان تحقق وجودها في نفسها بوجودها في الذهن
فانها وجودها من حيث في الذهن مغاير لها من حيث وجودها في نفسها
والقضية ان النسبة اذا وجدت في الذهن كان لها وجود في الذهن
سواء كان ذلك باختراع العقل وتعمله كما في الحكم لزوجية الثلثة مثلا
او بدون اختراعه كما في الصوادق واذا كان تحققه بمحض الاختراع و
التعمل ولم يكن موجودا في حد ذاته اي بقطع النظر عن ذلك الاختراع
واذا كان تحققه لا بمحض الاختراع بل كان منتزعا عن امر من شانه
ان ينتزع منه ذلك كان موجودا مع قطع النظر عنه وان كان وجوده
في الذهن الا انه موجود فيه بدون تعمله فهو من حيث انه موجود في
الذهن مطابق له من حيث انه موجود فيه بلا تعمل والاعتبار الثاني
هو الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه في هذا الاعتبار هو
مطلقا وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن
على الوجه المذكور الا ان اراد امر آخر وهو عدم صلاحيته للوجود
الخارجي اقتضى ان يكون ذلك الوجود له في الذهن فالنسبة الذهنية
في الصوادق مطابقة لها من حيث انها موجودة في نفسها حتى لو

حتى لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة لها بخلافها في الكواذب
اذ ليس لها وجود في نفسها اي وجود بلا تعمل واختراع اصلا لا في الخارج
ولا في الذهن اذا عرفت ذلك عرفت اندفاع قوله وايضا فانهم قالوا الى قوله
وهذا التصريح منهم بعبارتنا لان معنى كلامهم ان المعتبر في صحة الحكم مطلقا هو
هو المطابقة لما في نفس الامر لا لما في الذهن من حيث انه في الذهن والا
لزم صدق الكواذب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الوجود الذهني مع قيد
فرد من افراد الوجود في نفس الامر وكذا قوله ومعلوم ان ما لا يكون
في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة وملحوظ جدا وكذا قوله
وايضا فالمراد بالخارج خارج الذهني فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج
الذهن لا محالة في معنى قولهم الحكم اذا كان طرفان غير موجودين
يكون صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الذهن وذلك
لان مرادهم بالخارج ههنا ما تعليل الذهن مطلقا فاذا لم يكن الطرفان
موجودين في الخارج لا يكون صحته بمطابقته للخارج بهذا المعنى وهو
ظ ولا لما في الذهن بل مطابقته لما في نفس الامر ان كان وجوده في نفس
الامر في ضمن الوجود الذهني على ما عرفت آنفا فافهم وقع في بعض عبارات القوم
ان صدق الخبر بمطابقة النسبة الذهنية للنسبة المراد به الخارج عن النحو
المخصوص من الذهن لا عن الذهن مطلقا كانهم نزلوا في هذه العبارة ما لا
يكون وجوده بفرض العقل وان كان في العقل بمنزلة الموجود خارج العقل
ولا مشاحة في الالفاظ بعد ظهور المعنى واشعارهم في عدة مواضع بتعيين
المراد وقد عرفت المراد من قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين فتثبت
ولا تتبع الاهواء المزلة والاوهام المضلة والله ولي الرشاد ومنه العصمة

والسواد

والسواد **قوله** وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيد **اقول** نحن ايضا لا نعيد
جواب ما ذكره **قوله** ويمكن الجواب بان نفس الامر **اقول** انت خبير بانه لا يدفع
الاشكال عندهم لانهم مصرحون بان خزانة المعقولات عليها هو العقل الفعال
فالاولى ان يقال ان المطابق لما ارتسم فيه من حيث التصديق به صادقا
وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون
مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مدعيا لما حفظه بل ولا يجوز ان يكون
مدركا له الا يرى ان الخيال خزانة الصور وليس مدركا لها عندهم والحافظ
يخزن المعاني ولا يدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق
الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لتعريه عن الشرور التي
هي من توابع المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قايم بذاته
فيكون العقل عالما به لانا نقول هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور
واستلزامه لحصول التصديق به مم والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني
التي تعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه حصول التصديق
بها فتأمل **قوله** واعترض ايضا بانه يتعدد **اقول** مم فان المطابقة لا تستدعي
المغايرة بالذات كما مر تفصيله **قوله** بل لكونه عينه **اقول** فيكون صدق الخبر
اعم من كونه نفس الامر او مطابقا له مع انهم لم يفسروه الا بالمطابقة فيجب ارتكاب
عموم المجاز في التعريف وهذا التكلف مستغنى عنه بما ذكرنا على ان في كلام ار
ارسطاطاليس في اثولوجيا ما يفهم ان علم المبادي اجل من ان يوصف
بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع **قوله** ولا كذلك
على الواجب **اقول** ان اراد ان لا الواجب يوصف بالصدق ولا باعتبار علم صح
المطابقة بل بمعنى آخر اتجه به عليه انهم فسروا الصدق بالمطابقة وان

وان اراد به لا يوصف بالصدق ولا بالكذب ورد عليه انه خلاف العرف
العام والخاص الآن يحمل على ما نقل عن ارسطاطاليس انفا وان اراد
عين نفس الامر فلا حاجة في صدقه الى اعتبار المطابقة اتجه عليه بعد الاغماض
عن ظاهر توصيف الصدق كما اشرنا اليه انه يخالف ما وضح من ان نفس الامر
هو العقل الفعال اذ ح يكون الواجب والمبادي العالية باسرها نفس الامر
قوله لما ذكر من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده اقول لان مقصوده ان
العقل يتصور كل شيء وقد جعل التقسيم والحكم دليلا على ذلك ولا تخلف هذا
الغرض بصدق الحكم وكذبه قوله واما ثانيا فلا بعد ما هي اقول لا يخفى ان جواز
كون امر ما ذا هوية وثابتا باعتبار وغير ذي هوية وثابت باعتبار لا يدفع
هذه الشبهة اذ منشؤها ان صدق الخبر مطابقته للخارج فيلزم ان يكون
لكل امر من المتمايزين هوية ثابتة في الخارج وظاهر انه لا يدفع بذلك وانما يدفع بان
يكون لكل منهما هوية ثابتة في الخارج باعتبار ما وذلك لم يبين اصلا وانما
بين ما هو اعم منه قوله واما ثالثا فلان المتمايزين ها اقول لكن لمن يقول
المتمايزان هما مفهوما الثابت في الذهن وغير الثابت في الذهن واللازم
من مطابقة الحكم للخارج ثبوت هذين المفهومين اللذين ليسا بثابتين في
الخارج فنقول هذا القائل فيكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه
المراد به نفس المفهومين اللذين غير ثابتين في الخارج فكانه رام بذلك الاختصار
في العبارة اذ ما حال الملازمة وبطلان التالي في عبارة واحدة كانه قال
لزم ان يكون القسمان ثابتين في الخارج مع انهما غير ثابتين وهذا على
ما ذهب القائل وتبعه الشارح من الطبايع الكلية في الخارج ظ جدا وقد
يتوهم في توجيهه ان هذا القسم لما كانت مستغرقة لجميع المفهومات كان ما

ما ليس بثابت في الخارج داخلا في القسمين واحدهما فيلزم ثبوته في الخارج
وهو توهم فاسد اذ لا يلزم من وجود المفهوم وجود جميع افراده قوله وحقيقتها
ادراك ان النسبة واقعة اقول الاولى ان يقال اذعان وقوع النسبة
او لا وقوعها لئلا يدخل فيه الشك والوهم بل التخييل ايضا فان التصديق
ادراك خاص مغاير للتصور بحسب الحقيقة لا بحسب المتعلق فقط كما يشهد
به من له وجدان صحيح وهذا النوع من الادراك لا يتعلق الا بمعلوم خاص
هو ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بخلاف التصور فانه امر لا حجر فيه يتعلق
بكل شيء حتى يتعلق التصديق فافهم قوله بل لا يكون هناك حكم حقيقي اقول
بل لا يكون هناك حكم ايضا اذ لا تتعلق النسبة الا بين اثنين بالبديهة وتكرر
ادراك شيء واحد ذاتا واعتبارا لا يمكن وتفصيله ان الشيء الواحد كذلك
لا يمكن ان يتعلق به ادراكان من نفس واحد فان حصول صورتين مجتمعتين
من امر واحد في نفس واحد ممتنع بالضرورة الوجدانية فلا بد ان يزول
احدى الصورتين عن النفس حتى يحصل اخرى وح لا يكون الا ادراكا
واحدا يتعلق بمفهوم واحد فكيف يتصور النسبة مع انتفاء التعدد
في الادراك والمدرك المذكور فان الادراك السابق الزايل لا مدخل
له في صحة تصور النسبة قطعا ولو جاز تصور النسبة بسبب التصور الزايل
لجاز الحكم على الامور المنسية والمذهول عنها ولو كفى الصورة الواحدة
الحاضرة لم يحتج التصديق الى التصورات الثلث بل الى تصورين
فقط احدهما تصور واحد هو بعينه تصور الموضوع والمحمول والثاني
تصور النسبة ثم يلزم ان يكون اجزاء القضية اثنين اذ لا تعدد عنه
في المفهوم بل في الادراك فقط على ان بعض من يتوهم ذلك قائل

بان القضية التي محمولها الوجود لا يحتاج الى الواسطة فيلزم عليه انه اذا حمل
موضوع الموجود على نفسه لم يكن هذه القضية الا مفهوما واحدا تعلق به ادراك
اذ مفهوم الموضوع والمحمول عنده واحد ومعنى الرابطة لا يحتاج اليه ههنا
فيتحصل القضية البسيطة فلا يصح تفسيرها بالقول الا بما عنده وذلك من المغالطة والحق
ان الفطنة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث اذ من البين ان النسبة يعتبر
بين المفهومين فاذا انتفى تعددهما فكيف يتصور النسبة ولا يبين فان قال
انه يتصور كون المدرك هذا هو المدرك بذاك فقط رجع الى التغاير بين المدركين
قوله ومعنى الحمل ان المتغايرين مفهوما اقول قد يطلق الحمل بمعنى الحكم الحملي
وهو الذي يفهم من تفسيره وقد يطلق على متعلقه وهو المراد ههنا ولذلك فسره
باتحاد المتغايرين مفهوما بحسب الذات فانه متعلق الحكم اعني وقوع النسبة
وقد ترك القسم السلبي اكتفاء بالاصل وبما اراد تعريفه على وجه يتناول
الحمل المتعارف وغيره لم يخص المفهوم بالمحمول والذات بالموضوع كما هو المعتبر في
المتعارف قوله قيل يرد عليه اقول حمل القائل بالذات على الموصوف
وكذلك اعترض عليه بانه لا ينفع اتحاد الذات مع التغاير في المفهوم والوجود
والايجاز حمل السواد على الحركة وحمل الانسان على ما صدق هو عليه كما يفهم
ذلك ونحن نقول ما لم يتحقق الحمل لم يتحقق صدق المفهومات المتغايرة على
شيء واحد فان معنى كون الشيء صادقا عليه كونه هو باتحاد الاتحاد فيعود
شبهة الحمل جزعا فانك لو قلت ج و ب متحدان فيما صدق عليه كان
هذا حكما على شيء واحد بانه يصدق عليه ج و ب معا فيقول السائل
هذه الذات ان كانت عين كل منهما لزم حمل الشيء على نفسه او غيره
لزم اتحاد الاثنين ولا ينحسم مادة الشبهة الا بان يقال هما متحدان في

جزما

الوجود

في الوجود مختلفان بالمفهوم كما سيأتي تحقيقه قوله اذ لا اتحاد هناك
في الوجود اقول لا نم انه لا اتحاد بينهما في الوجود اصلا فان الاعمى مثلا موجود
بوجه ما بوجود زيد فانه اذا وجد زيد فقد وجد الانسان والحيوان و
سائر ذاتياته من حيث انها عينه بحسب الذات وقد وجد الاعمى وغيره من
العوارض الصادقة عليه باعتبار انه تلك الامور بالعرض وان لم يكن اياها
من حيث ذاته فلذلك نسب وجوده الى تلك الامور بالعرض فهي متحققة بالعرض
معه في الوجود بمعنى انها موجودة بوجوده بالعرض ومصداق ذلك
في مثل الاعمى كونه منتزعا عنه وفي مثل الاسود قيام السواد به ولو لم
يكن بينهما اتحاد في الوجود بوجه ما لم يصح الحكم بكون الاعمى في الدار مثلا
اذا كان فيها زيد ولم يسر الحكم على الاعمى الى افراده وتفصيله ان معنى هو
هو مقول بالتشكيك كالوجود كما يشعر به المحصل فيكون زيد هو الانسان
اولى من كونه اعمى فان الاولى اتحاد بالذات والثاني بالعرض قال الشيخ
في الشفاء والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر
انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما انهما موضوع او محمول عرضي كما يقال
ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان
في موضوع كقولنا ان الطبيب هو ابن عبد الله واحد اذ عرض ان
كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله وموضوعان في محمول واحد عرضي
كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ عرض ان حمل عليهما عرضي
انتهى كلامه ونقول ايضا ان الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة
ما فاذا لو كان الوحدة العرفية لم يتحقق الحمل او الكثرة العرفية لم يصدق
وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى يجري

في جميع اقسام الوحدة التي يتحقق فيها الكثرة الا ان الشتهر افراده هو
الحكم بالاتحاد في الوجود فلذلك قد تخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في
الوجود فانه المتعارف المشهور اذ لا يقال في المتعارف زيد عمرو ومن حيث
اشتراكهما النوع ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة
كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود احدهما بالذات والآخر
موجودا بالعرض بالمعنى الذي اشير اليه كما في حمل الاعتبارات عليها فلا حاجة
في تحقيق معنى الحمل ايضا ما قيل ان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود وفي
غيره بمعنى الانصاف كيف ومعنى قولك زيد اعمى هو هو من غير ملاحظة الاتصاف
بمبدا الاشتقاق بل معنى مطلق الحمل مطلق الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون
بالذات او بالعرض فاذا قيل مثلا ج ب فان اريد مطلق الاتحاد صدق
باي نحو من انحاء الوحدة يوجد بينهما وان اريد به المعنى الاخص مطلق صدق
بكونهما متحدين في الوجود سواء اتحد فيه بالذات او بالعرض وان اريد الاتحاد
بالذات لم يصدق الا بان يكون احدهما ذاتيا او ذاتا للآخر وبالنحو العرضي
لم يصدق الا بان يكون احدهما عرضيا للآخر وربما صدق الحمل باحد
الاعتبارين وكذب بالآخر مثلا الجزئي صادق بالاعتبار الاول وكاذب بالاعتبار
الثاني والمعلوم معلوم بالضرورة صادق بالاعتبار الاول وكاذب بالاعتبار
الثاني فان كون المعلوم معلوما بذلك الاعتبار ممكن غير ضروري فان مصداقه
انضمامه بالمعلومية وهو غير ضروري قوله لانه لا يتصور التغاير مع الاتحاد
في الوجود الذهني اقول اذا حصل في الذهن الاربعة مثلا فقد حصل (وجد)
فيه الزوج وساير ما يصدق عليه بنحو من الانحاء فان الاربعة زوج وعدد وغيرهما
فوجودهما هو وجود تلك المفهومات الصادقة عليها نعم ليست تلك المفهومات

بامرما

بامر ما موجود ما فيه بالذات وهذا لا ينافي وجود ما مطلقا سواء كان بالذات
او بالعرض قوله وجه الاتحاد قد يكون احدهما الخ اقول جهة الاتحاد قد يكون
الموضوع وحده او المحمول وحده كما في المثالين الاولين وقد يستوي نسبتها الى الموضوع
والمحمول كما في قولك زيد زيد فان الموضوع هو زيد مخلوطا بامر والمحمول هو زيد اما
مخلوطا بامر آخر وبدون الخلط وجهة اتحادهما هو زيد المكرر اعتباره في الطرفين
ولذلك يكون مثل هذا الحمل بديهيا كانك قلت زيد الذي ادركته الآن هو زيد
او هو زيد الذي ادركته امس بمعنى اتحادهما في زيد المكرر لا في خارج الذهن فانه
قد لا يكون ضروريا وهذا القسم الثالث هو الذي يسمى حمل الشيء على نفسه وقول
المص قد يكون احدهما يشمل هذا القسم ايضا قوله وما يلزم بطلانه على تقدير
صحته اقول قد يرد عليه انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل ح وانت
خبير بان دليله انما يدل على بطلان الحمل الايجابي وبعد تحرير دعوى سلب
الصحة عن الحمل فلا يرد عليه ذلك على ان له ان يقول مقدماتي هذه الزا (مية)
لكم فيلزم عليكم الاعتراف بفساد الحمل فان نقل الكلام الى قوله هذا الزامي لكم
فله ان يقول هذا ايضا الزامي لكم وهكذا وهذا لا يقدح في غرضه الذي هو
ايقاع الشك في الجلي قوله والا لم يكن الحمل صحيحا اقول اي مفيدا والشبهة
انما ترد على حمل الوجود باعتبار صدقه قوله قلنا ثم فان الوجود اقول اذا
ثبت ان وجود الشيء لشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو المشهور عند المتأخرين
فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متأخرا عن ثبوتها في نفسه فان لم يلزم
محذور في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوتها للماهية في الذهن
ولا يلزم الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود
الذهني والمطلق على ما سبق تفصيله وبعد التنزل عن هذا المقام اذا لزم

ان يكون للماهية قبل وجودها وجود سواء كان فيه محذور اولا فكيف يصح قول
المص ان اثبات الوجود للماهية لا يستلزم وجودها قبل وجودها على ما وجهه ان راجعون
به ولعل ذلك من المص اشارة الى ما اشرنا اليه سابقا من ان ثبوت الشئ للشئ
لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته
في نفسه قال الشيخ في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها
في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها
الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون
موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضعه هو وجوده في نفسه بمعنى موضوعه
ان للموجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضعه
هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجود
ذلك العرض وقال فيها ايضا فالوجود الذي للجسم هو موجود له الجسم
لا كحال البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم
هذا بعد ان يقال اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه
موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية عنى
هنا ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة ساير الاعراض كلامه
فان تلك الاعراض يصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والماهية يصير بنسبة
الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتأخر عن وجود الماهية
قوله فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع بين
النقيضين اقول فان تصديقه يقتضي كونها غير موجودة ونفيه يقتضي وجودها
لامتناع الحكم على المجهول المطلق فالشبهة في سلب الوجود ايضا باعتبار الصدق
قوله لكنه ليس بشرط سلب الوجود اقول اراد بالسلب هنا اللاوقوع لا

الانتزاع

لا الانتزاع كما في العبارات السابقة وفي قوله وهما لا يتناقضان السالبة
المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة قوله واعلم ان ارتسام المفهومات اقول
هذا يدل على تردده في هذا الاصل فيلزم تردده في النوع ايضا فلا حاجة له الى الالتزام
كون البحث عن العدم تطفلا كما مر في وقوع الحواشي وهذا ما لوجهنا اليه هناك فواتح
من تجويزه بعض الاحتمالات التي فيها وجه عن هذا الالتزام قوله والحل والوضع منذوحة
من المعقولات اقول يشبه ان المص اراد ان قول الموضوع والمحمول على افرادهما
بالتشكيك اطلاق للمبداء والارادة للمشتق منه على سبيل المسامحة المشهورة ثم
فان الاخص اولى بالموضوعية والاعم بالمحمولية واما ان قول الحل والوضع
على افرادهما بالتشكيك كما صرح به الشارح فخلاف الظاهر قوله وهو ما لا يكون وجوده
بنفسه لكن ما صدق هو عليه اقول على قول من ينفي وجود الكلي الطبيعي
لا فرق بين السواد والجسم والقوس والانسان والاعمى فان جميعها
غير موجودة عنده بل ما صدق هي عليه واما على التحقيق فالثلاثة الاول
موجودة بالذات بخلاف الاخيرين فانهما موجودان بالعرض موجود ما له
اتحاد معها بوجه ما عرض كما عرفت غير مرة قوله قبيل ما سماه موجودا بالعرض
اقول الموجود بالعرض مثلا هو صادق على الموجود صدقا عرضيا مثلا
اذا وجد زيد فذاته وذاتياته موجودة بالذات او عرضياته موجودة بالعرض
قال في الهيات الشفاء الوجود للشئ قد يكون بالذات مثل وجود الانسان
انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض
لا يعبأ فلنترك الان ذلك ولنشتغل بالموجود والموجود الذي بالذات انتهى
كلامه وتحقيق المقام ان ما بالعرض مطلقا انما يقال في ما لا يكون موصوفا
حقيقة بذلك الشئ وذلك جار في ساير الاتصافات كما قال في تحقيقات

الشفاء في تحقيق الحركة بالعرض واذا علمت الحال في الاين والوضع
فاحكم بمثلهما في ساير الابواب فانه يقال ان للشيء مثلا سوادا بالعرض
اذا كان الموضوع للسواد ليس هو بل جسما آخر يقارنه او يخالطه او جسم هو
عرض منه او جسم هو هو بعينه في الموضوع وليس هو هو نفسه في الاعتبار
كقولنا ان البناء هو اسود فان السواد ليس موضوعه هو جوهرا مع البنائية
بل الجوهر مع البنائية عرض له ان كان الجوهر القابل للسواد وقد يقال للجوهر
اذا كان ليس موضوعا اولا للاسود بل موضوعه الاول شيء فيه لا الجزء وهو
السطح فان السواد يفتقر محله الاول هو السطح ولاجل السطح يوجد الجسم يعتقدان
انتهى وقد سبق منا ما نقل عن الشفاء في الاتحاد بالعرض واعلم ان الشيخ
صرح بان النفوس الغير المنطبعة لا تتحرك في الاين بالعرض مع تصريحه
بان المتحرك بالعرض ما لم يلحقه في نفسه مفارقة اين او لا وضع او لا كم او
كيف بل هو مقارن لشيء آخر مقارنة لازمة فاذا تبدل لذلك الشيء حال
ينسب اليه كانت له بالعرض وجعل ذلك على وجهين الاول ما يكون المتحرك
بالعرض هو في نفسه في مكان وذو وضع وقابل للحركة الا انه لم يفارق مكانه
ووضعه بل الشيء الذي هو محمول فيه قد فارق مكانه وهذا ملازم له فيلزم ان يقع
له لاجل حركة ما هو فيه حصول في جهة يقع اليها اشارة غير الجهة التي كانت يقع
عليه الاشارة منها او يقع له وضع آخر بالقياس الى الجهات كالمنقول
في الصندوق وهو ساكن فيه حافظ لمكانه والثاني ان لا يكون لشيء من شانه
ان يكون له اين ووضع ان يتحرك بالذات وهو ان لا يكون مقارنة المتحرك
بالذات مقارنة جسم لجسم بل مقارنة شيء من الاشياء الموجودة في الجسم
صورة في هيولاه او في الجسم فيكون له بسبب الجسم جهة يختص بها الاشارة

الواقعة

الواقعة اليه اولا بالذات ويصير له كاجزاء اجزاء الجسم فيصير له كالاين الاين الجسم
وكالوضع لوضع الجسم فاذا حصل للجسم مكان آخر تبدلت الجهة المصابة
بالاشارة واذا حصل له وضع آخر تبدلت فان جزء ما قيل انه قد انتقل
في الاين او الوضع بهذه كليات الملفقة بحسب الخارجة وافقوا لما كان الاتصاف
بالعرض راجعا الى اتصاف ما يقارن الشيء فلم لا يكون النفس المفارقة متحركة
بالعرض فعلاقتها انها متعلقة بالجسم المتحرك وان لم يكن لتعلق المقارنة التي بين
جسم وجسم او بينه وبين الامور المخالطة لمادته على انه قال في جواب سؤال
من قال لم كانت النفس يقال لها انها كالمتحرك بالعرض في الاين ولا يقال
لها انها اسود بالعرض بسواد البدن وان التحقيق توجب انه اذا صح
اطلاق ذلك على النفس بالعرض صح اطلاق هذا وذلك لو كان السواد
في العضو الاول الذي فيه هو النفس بعينه وان كان احد الامرين اوقع
في العادة ولكن ظهور نقله ما فيه النفس ان كانت منطبعة له اكثر من ظهور
سواد الشيء لانه وذلك لان الناس يحكمون بان الجسم اذا زال عن اصابة
اشارة فقد زال ما معه فصار اليه اشارة اخرى بجمعه ولو كان الشيء غير
محسوس كانهم يوجبون الحصول في الحيز لكل موجود كان محسوسا او غير
محسوس ولا يوجبون التوجه القابل ولغلبة ايجاب التحيز عندهم لكل شيء
لا يوجبون لموجود لا اشارة اليه فهذا هو السبب الذي اختلف به الامران
عند الجمهور ولانه سبب غير واجب فمقتضياته غير واجب انتهى كلامه
ولك ان تقول كما ان ذلك غير واجب فيكون المتحرك بالعرض منحصرا
في القسمين اللذين ذكرهما ايضا غير واجب فان ما يقتضيه وهو انحصار
المتحرك بالعرض فيما اليه اشارة غير واجب وان اراد ان الجمهور لا

لايطلقون المتحرك بالوصف الاعلى العقليين المذكورين فالعلاقة المعتبرة
منحصرة في ذينك الوجهين فكذا لايطلقون الاسود بالوصف على النفس
كما اعترف به والحق الذي لا تكلف فيه ان الاتصاف بالوصف لا ينحصر في ذاته
فيما له علاقة معينة بعلم التعارف الخاص او العام قد يخصه في بعض المواد
ببعض العلاقات كما في الصورة المذكورة واما كون النفس المجردة بالوصف
فليست مما يأبى عنه المتعارف فانك تقول تحركت من هٰهنا الى هناك وكذا
غيرها من صفات البدن ينسب الى النفس نعم يصح سلب التحرك بالوصف
على الوجهين الخاصين من النفس لا السلب مطلقا ومن تضاعيف البحث
علم ان التجوز في الموجود بالوصف في نفس الاتصاف فظان المجاز في صورة
الوجود الكسبي في جعل المدلولية بالعبارة وجود الا في نفس الاتصاف نعم
لو وصف زيد مثلا بالوجود في الخارج باعتبار وجود الدال عليه في الخارج
كان من قبيل الاتصاف بالوصف سواء كان متعارفا او غير متعارف وليس
الكلام فيه بل في ان تقسيم الوجود الى الكسبي مجاز وان اقسامه الحقيقية
اثنان لا غير فتامل قوله لايقولون بانعدام الاجساد اقول هذا بناء على نفي
الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائها في الجوهر الفرد كما هو مذهب المتكلمين
ظ وكذا على مذهب المحض حيث قال بان حقيقة الجسم هو الصورة الاتصالية
وانها تبقى بعينها حال الاتصال في الافتراق ولو اثبت الجزء الصوري في
الاجسام قيل في المعاد الجسماني كون الاجزاء المادية هي نفسها ولا يقدح
فيه تبدل الجزء الصوري بعد ان كان اقرب الصور الى الصورة الزائلة
فان قيل فيكون تناسخا قلنا قيل الممتنع عند نا هو انتقال النفس
الى بدن مغاير له بحسب العادة لا الى بدن متألف من عين مادة هذا

نحو الكسبي

نحو الحكماء

[illegible] اعادة المعدوم

البدن

البدن والصورة هي اقرب الصور الى الصورة الزائلة فان سميت تناسخا
فلابد من البرهان على امتناعه فان النزاع انما هو في المعنى لا في الالفاظ
قوله يعني لو صح اعادة المعدوم يصح الحكم عليه اقول لقائل ان يقول
لو تم هذا لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء الحوادث بان يقال
لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد الى آخر ما ذكر وهذا النقض
اشد مما اورده الشارح واعلم انه قال الشيخ في التعليقات في بيان
هذا المط اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت
آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجود
السابق ا وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن الحادث الجديد
ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه
الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا اليه دون ج
فان نسبة ا الى امرين متساويين من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن
ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما
اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان
لب دون ج فهو نفس هذه النسبة واخذ المط في بيان نفسه بل يقول
الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فينعدم من
حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو
ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل
من وجه آخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات
ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له ا وهو الوجود
السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا

او لا يكون ولا واحد منهما معادا واذا كان المجعولات الاثنان موجبان
كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غيره نفسه مع الآخر فان استمر موجودا
واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا
او ذاتا شيئا واحدا او بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره
في نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية العرضية لا غير هذا كلامه وليس فيه استدلال
على امتناع العود الا بامتناع الحكم على المعدوم كما قرره المتأخرون و
كيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال بل محصله ان العدم عبارة
عن فقد الذات في بطلانه فلا يكون موضوع الوجودين في العدم شيئا واحدا
لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستأنف
الموصوف واختصاصه بصفة الاعادة ان كان لكونه ثابتا من حيث الذات
في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه موصوف
الوجود اولا فهو عين النسبة التي وقع النظر في الحكاية وذلك غير
متصور مع فقد الاستمرار لانه يوجب الاثنينية العرضية والظاهر ان ذلك
مقصود المص وكلامه ظ الانطباق عليه من غير كلفة فان ظ قوله
فلا يصح الحكم عليه بصحة العود انه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه
ذلك الايرادات المبنية على ما قرره ثم ينبغي ان يقال المعدوم في
الخارج يجوز ان يبقى في نفس الامر بحسب الذهن فيحفظ وحدته بحسب
ذلك الوجود فيندفع بان الموجود في الذهن بالحقيقة هو الهوية
المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها مع الموجود الخارجي بمعنى
انها بعد التجريد عينه فليست اثنان مطلقا بالفعل فتأمل قوله
والجواب انه لا معنى لتخلل العدم اقول معنى تخلل العدم بين الشيء ونفسه

ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا على شيء واحد بعينه بالسبق
الزماني فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه
مسبوق بذلك العدم وهو صح لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو
قح بالبديهة وهذا انحاء الدور فانه مع لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالذات
ومن ههنا تبين ما في قوله ومن ههنا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني وجوده بعينه فان تخلل زمان العدم بين زماني
وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون
ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان قيل لا نم لزومه
بل يلزم تخلل العدم بين وجودين لشيء واحد بعينه فالجواب ان اختلاف
الوجود يستلزم اختلاف الذات بالبديهة فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد
لا يكون له وجودان خاصان فان الوجود الخاص لكل شيء هو عينه في الخارج
وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة العوارض
التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا
باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز
الاعادة قال الشيخ في التعليقات ولم لا يكون الوجود نفسه معادا ويكون
الوقت ايضا معادا فيكون الحدوث ايضا معادا فيكون ليس هناك وجودان
ولا وقتان ولا حدوثان اثنان بل واحد بعينه معاد ثم كيف يكون
العود ولا اثنينية وكيف يكون اثنينية ويجوز ان يكون المعاد بعينه هو
الاول ثم قوله من يريد ان يهرب عن هذا منهم ويقول الوجود صفة والصفة
لا يوصف ولا يعقل وليس شيء ولا موجودة وان الوقت او بعض وليست
الاشياء لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى يلزم ان فرض الاعادة للمعدوم

قد يجعل المعاد غير معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد ليس له حالتان
اصلا قوله يسوق بعض البحث فيحصل بهذا لفظ ولما كان الشيخ يدعي بداهة
المدعى لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبيهية في صورة المنع قوله
وايضا لو تم هذا الدليل اقول لا يخفى ان الذات متميزة في زمان البقاء
فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله بين الشيء باعتبار
وقوعه بالزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني لان السابق
بالسبق الزماني بل اللاحق بذلك اللحوق انما هو الزمان بالذات والشيء
مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات من حيث هي لانها
مستمرة فتدبر قوله من حيث صدق على شيء واحد من جهة واحدة اقول
لم يظهر من تقريره وجه الجهة وانما يظهر بان يقال لو جاز اعادته لجاز
اعادته مع جميع عوارضه وحيثياته كما علم من كلام الشيخ وح يبقى منع الملازمة
قوله لجواز المغايرة بعين ذلك من العوارض اقول المعلل اراد
بالعوارض المشخصة كما يدل عليه دليله والمغايرة بالعوارض الغير
المشخصة لا يدفع الاحتياج الى زمان آخر لان ذات الزمان الواحد
موجود قبل وبعد على هذا التقدير قوله وايضا فانه استدلال
بمقدمتين لا تجتمعان اقول نختار الاول قوله لم يصح قوله كان المبتداء
في زمان سابق قلنا اذا فرض اعادة المعدوم بعينه وكان الوقت
من المشخصات لزم اعادة الوقت بعينه ضرورة انه لما كان الوقت
بعينه موجودا قبل وبعد احتاج في القبلية والبعدية الى زمان
آخر بديهة فيلزم اعادة ذلك الزمان ايضا بعينه بناء على ان الزمان
من المشخصات فاذا الفرق بين الزمان المبتداء والمعاد بالقبلية

والبعدية

والبعدية اللتين بهما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق والمنافاة
بين كون الوقت من المشخصات وكون المبتداء في زمان سابق والمعاد
في زمان لاحق لو ثبت فلا يضر المعلل بل ينفعه لان الاعادة يستلزم
القبلية والبعدية اللتين بهما وقوعهما في الوقت السابق واللاحق كما مر
آنفا فاذا كان الوقت من المشخصات منافيا له وقد وضع ان الاول
حق فيكون الثاني بطلان فيلزم منه ملزومه اعني الاعادة وهو المطلوب فتدبر
قوله يمكن توجيهه بما يدفع عنه الجواب بان اه اقول اي لو جاز
اعادة المعدوم بعينه لجاز اعادة زمانه الذي هو من مشخصاته
ولو اعيد الزمان الى آخر ما قال وانت خبير بان اثبات التنافي في هذا
التقدير مبني على كون تقدم المبتداء على المعاد زمانيا مع كون ذات
المتقدم والمتأخر واحدا فلا يكون ذلك التقدم الزماني ذاتيا بل الوقوع
في الزمان وفي التقدير الاول مبني على ان التغاير بين المبتداء والمعاد
ليس بالماهية ولا بالوجود ولا بالعوارض المشخصة بل بالقبلية
والبعدية واذا لم يكن القبلية والبعدية مغايرين بالماهية والوجود
والتشخص لم يتصور القبلية والبعدية فيه الا لوقوعه في الزمان فكما
ان وقوع المبتداء في زمان سابق والمعاد في لاحق في هذا التقدير
لازم من فرض الاعادة فكذلك في التقدير الاول فيهما متساويا الاقدام
في عدم ابتنائهما على المقدمتين المتنافيتين وقد عرفت اندفاع الاول
ايضا عن التقرير الاول قوله فانا قاطعون بان زيدا اه اقول لعل
من جعل الزمان من المشخصات اراد ان لزمان وجود الشيء
بوحدته الاتصالية مدخلا في تشخصه فاذا انقطع اتصاله من حيث
هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق التشخص اولا لان لزمان

الحدوث مدخلا في تشخصه ولما بعده من الزمان مدخلا في حفظ ذلك
التشخص شرطا لبقائه من حيث هو زمان الوجود فلا يلزمه هذه الشناعة
ويبقى المنع الجديد ثم لا يخفى انه لا يتوقف المط على كون الزمان على الوجه
المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو المشخص لتم الدليل ايضا قوله
وعلى انه وقع هذا البحث اقول رأيت في الاسولة سالها بهمنيار عن
الشيخ انه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الآن حتى استدل
به على التجدد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجدان الصحيح ثم اورد بهمنيار
على مسئلة لنفي سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ في جوابه كيف يحكى
المسموع فيه مع تجويزك تبدل الذات قوله ولو سلم فلا نم ان ما يوجد
في الوقت اقول لما كان تقدم اجزاء بعضها على بعض لذواتها كما تقرر
في موضعه فلو اعيد الوقت لزم ان يكون متصفا بالسبق لكونه مقتضى
ذاته وان كان متصفا بالمسبوقية ايضا لغرض الاعادة فيلزم كون الواقع
فيه مبتداء لكونه واقعا في الزمان الاول في معاد الغرض الاعادة قوله
والجواب انه ان اراد بالمثل اقول انت خبير بان هذا انما يرد على
تقدير المنع الصريح كما ذكره الشارح واما على ما نقل عن الشيخ فلا فانه لا يتوقف
على اخذ امكان هذا المثل اذ محصله انا نفرض المثل المذكور فنقول
لا امتياز بينهما اصلا اذ لو كان بينهما امتياز كان لكون احدهما هو
بعينه الذي كان ثابتا حال العدم بخلاف الآخر لكن هذا محال فانا فرضنا
معادا يكون بعينه هو المستأنف المفروض لامتناع الامتياز فلا
يكون معادا قوله ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة
على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص يكون ما يعرض لاحدهما

عارضا

عارضا للآخر ولا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا قوله على
انه كلام على السند الاخص يعني انه متوجه على قوله فان الحال ما قد وجد ثم
عدم واعيد المبتداء ما لا يكون كذلك ولو ذكر بدله عارض اخر غير مشخص
لم يتوجه ذلك وقد علمت انه على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص
لا يتصور الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا نعم يكون ذلك التشخص
مع بعض العوارض غير النفس مع عارض آخر فلا يصدق الحكم بانه مبتداء
المعاد فلا يتصور العلم بالامتياز اصلا فتامل قوله اذ قد يسند المنع
صح ومعاد الابتداء
بان ماهية المعدوم اقول لا يخفى ان هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف قوله
لازما لها يمتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها لا مطلقا اقول فنقول
هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل
ولم يأت بما يحسم مادة الشبهة اذ لا خفاء في ان مقصود القائل انه لو جاز
ان يكون الشيء بعد ما يجري عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في
التقدير الاول لجاز ان يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي
زمان وجوده واجبا وايضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتصاف
بالوجود الاول ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه
الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه
واجب الاتصاف بالوجود في زمان وجوده فان العلة المذكورة
في الوجهين جارية فيه الا انه تسامح في قوله لان الاشياء المتوافقة
في الماهية المجعولة ولو جوزنا وكان حق العبارة ان يقول لان
الاشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الاحكام
اياها وقوله ولو جوزنا اه معناه انه لو جوزنا كون الشيء ممكنا

وجوده الابتدائي ممتنعا وجوده الآن بناء على اختلاف الوجودين
لجاز مثل ذلك في الحادث بان يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه واجبا
خ الموضوع وجوده في زمان وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء
اعتبر في الموضوع او في المحمول وحكم باختلافهما في الامكان والامتناع يجري في
الحادث الا ان ظاهر عبارة الشبهة بالابتناء على الوجه الاخير والذي يحسم مادة
الشبهة ان يقال لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان
آخر لا بان يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا بان يعتبر في جانب المحمول
اما الاول فلان الموضوع وهو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج في
ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود واما الثاني فلانه لو كان مقتضيا
بذاته للوجود في وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا في ذلك الوقت
دائما هف قوله ويعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع نعم
خ الجماهير بل هو اول المسئلة وكيف يسمع دعوى الضرورة في مثل هذا المقام مع
مخالفة الجانبين من الاعلام وانت خبير بانه يمكن اجراء نظير ما ذكر
في استلزام ازلية الامكان امكان الازلية بان يقال اتصاف ذات الممكن
بالوجود المطلق غير ممتنع ولو امتنع اتصافه بالوجود المقيد بالدوام
لكان الامتناع ناشيا من هذا القيد لكنه ليس منشاء الامتناع والا
لاتصف ممكنه بالدوام قوله ان افادة زيادة الاستعداد الى قوله
خ المادة وان لم يعد زائد الاستعداد اقول من البين ان الشيء اذا حصل
بالفعل يرى الالتجاء من جميع مراتب الاستعداد وما ليس في المادة
استعداده اصلا لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود ثانيا
اقرب وكيف علم بالضرورة انه لا ينقص عما هي عليه بالذات من

قابلية

من قابلية الوجود في جميع الاوقات على كون ما هي عليه بالذات قابلية
الوجود في جميع الاوقات بط كما حققه الشارح آنفا ثم كيف علم بالضرورة
خ الامتناع ان لا اثر لاجتماع الوصفين في هذا الاعتبار قوله وجه آخر لتناهي الاصل
ههنا ان كان بمعنى الكثرة الراجح يكون الاكثر ما لم يقم دليل على امتناعه ووجوبه
ممكنا غير ظ وان كان بمعنى ما لا يصار عنه الا لدليل فهو بط لان الوجوب
والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى
ماهية موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله
وما قال الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان
ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد
امكانه الذاتي فيتبدل على هذا التفصيل ثم لما لم يذكر قائم البرهان وكيف
يتوهم ذلك وقد كرر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل
فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية وجه آخر في امتناع اعادة المعدوم
وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة
من غير بداية وهو بط ويمكن ان يمنع لزوم اعادة الاسباب لجواز ان
يعود باسباب آخر متناهية فقط او بها منضمة الى تلك الاسباب السابقة
المتسلسلة قوله والامكان بهذا الاعتبار يوصف به الماهية فانه بهذا
الاعتبار جهة القضية وهي كيفية الرابطة ونسبتها فالمعنى الرابطي ماخوذ
مع تلك الكيفية غير ملحوظ بالذات قوله اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر
جاز انفكاكه عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم اقول من البين
ان معنى اللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشيء فاذا لم يكن اللزوم لازما لاحدهما
كان غير ممتنع الانفكاك عنها فكان ممكن الامكان وامكان الانفكاك

الالزوم اذ على تقدير انفكاك اللزوم لا يكون اللازم لازما ومع وضوح ذلك تصدى
بعض الناظرين بمنع قوله لو لم يكن لازما جاز انفكاكه قائلا انما يتاتى
ذلك لو كان اللزوم موجودا في نفس الامر ولم يكن لازما اما اذا لم يكن لازما
حال عدمه فلا يلزم جواز الانفكاك كما ان السواد حال عدمه لم يكن لازما للسطح
ولا يلزم من ذلك جواز انفكاكه عنه هذا الغلط وهو ما يجب ان يرقم بالاقلام
الانعام على الواح الارواح قوله فيلزم تحقق اللزومات الغير المتناهية اقول
قد اسلفنا في مواضع ما يدفع ذلك ولا باس بان نعيد ههنا بعضه فنقول
تلك اللزومات موجودة في نفس الامر بوجود ما ينتزع هي منه وليست
موجودة فيها بصور متغايرة والوجود الذي هو مقتضى صدق القضية
الموجبة اعم من الثاني والاول فان الموجبة ان كانت خارجية اقتضى
صدقها وجود موضوعها في الخارج اعم من ان يكون بصورة تخصه كوجود
الجسم او لا كوجود جزء المتصل الواحد بوجود كله فان هذا الجزء قد يعتبر بصدد
موضوع الموجبة الصادقة كما اذا كان احد قسمي المتصل حارا والآخر
باردا فيصدق الايجاب الخارجي عليه وايضا من البين ان اجزاء المتصل
ليست معدومة صرفة بل لها نحو من الوجود الا انه ليس لها وجودا
منفردا عن الكل بل هي موجودات بوجوده وان كانت القضية
ذهنية اقتضى صدقها وجود الموضوع في الذهن باحد الانحاء وكما ان خصوص
القضية الخارجية قد تقتضي نحوا خاصا من الوجود كصدق الحكم بالتحيز فانه
يقتضي الوجود المستقل وصدق الحكم على الجوهر بخواصه فانه يقتضي نحو الوجود
الخاص به والحكم عن الوصف بخواصه فانه يقتضي النحو الخاص به كذلك خصوصيات
الاحكام الذهنية قد تقتضي خصوصيات الوجود وهكذا كما ان المطلقة

يقتضي

يقتضي وجود الموضوع بالفعل والممكنة بالامكان والدائمة بالدوام
ونقول ايضا لزوم شيء لآخر قد يكون بحسب الوجود بالفعل من كلا طرفي
الملزوم واللازم بان يمتنع انفكاك الملزوم في وجوده بالفعل عن وجود
اللازم بالفعل وقد يكون بحسب الوجود بالفعل من احد الطرفين
دون الآخر كلزوم الانقطاع للجسم فان معناه انه يمتنع وجود الجسم بدون
كونه بحيث يمكن ان ينتزع فيه الانقطاع بحسب كونه منشأ لصحيح الانتزاع لازم لوجوده
وقد يكون بحسب صحة الانتزاع من كلا الطرفين ومن هذا القبيل لزوم
اللزوم فان مرجعه ان اللزوم لا يمكن صحة انتزاعه الا وهو بحيث يصح
منه انتزاع اللزوم وهكذا فيكفي في صدقها امكان وجود الموضوع هذا
ويمكن ان يمنع كون قوله اللزوم لازم قضية موجبة حتى تستدعي وجود
الموضوع وذلك لان اللزوم هو امتناع الانفكاك فهو سالبة في المعنى
ولكن هذا جواب جدلي والعمدة في الجواب ما سبق آنفا وسالفا
قوله وهو اما في نفس الامر بحسب ان يغاير اقول ان اراد مطلق المغايرة
فمسلم وهي متحققة ههنا بحسب الاعتبار وان اراد ان المغايرة بالذات
فممنوع وكان ما فصلنا الكلام فيما سلف قوله وكان الانسب اه اقول
هذا بناء على توجيهه وهو انه جواب عن الاستدلال على وجود
الامكان ظ ولكن لا يخفى ان المص قد قصد تحقيق ان الاتصاف بالامكان
بحسب العقل وبينه بكونه امرا عقليا اي من الصفات التي يعرض
الاشياء في العقل وهو من المعقولات الثانية وح يلايم اجزاء
الكلام فان السوابق واللواحق احكام الممكن لا الامكان ولا يتوجه
ولا يتوجه عليه ما ذكره قوله وتقرير الجواب ان الاولى قد يكون

خفيا **اقول** قد اشتهر بينهم ان اختلاف الاوليات جلاء وخفاء انما
هو لاختلاف تصورات اطرافها كما يشعر عبارة المتن وعلى ذلك بني الشارح
الجواب ولكن ان يمنعه بجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان
بل بحسب الاوقات بالقياس الى شخص واحد كيف لا وبعض الاشخاص
يدرك التفرقة بين النظم وغيره بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا
وكذا في الايجاب المتنظمة والمتنافرة **قوله** لما عرفت من ان الاستواء
نسبة طرفي الممكن اليه ليس بديهيا يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى
الواجب والممكن **اقول** لا يخفى ان ما ذكره انما يدل على ان التصديق
بثبوت الاستواء للممكن ليس بديهيا وليس ذلك من كسبيه تصور
الاطراف في شيء بل ربما كان تصور مفهوم ما ساوى نسبة الطرفين
اليه بديهي ولا يلزم منه بداهة الحكم بحاجة الممكن فانه قضية اخرى كما تقرر
ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان بل نقول نظريا باني التفات
وان فيما ذكره اعترافا بكسبيه هذا الحكم كيف لا وكل حكم نظري اذا
تصور موضوعه بوجه الاوسط الذي ثبوت الاكبر له بديهي فانه لا يحتاج
الى النظر بهذا الاعتبار فيلزم ان لا يكون نظريا مثلا نقول الحكم بتركب
الجسم من الهيولى والصورة بديهي وخفاؤه لخفاء تصوره من حيث
انه ينعدم بسبب الانفصال انعداما لا بالكلية وليس مؤلفا من الجواهر
الفردة فاذا تصور من هذه الحيثية وتصور التأليف من الهيولى
والصورة ونسبت اليه جزم العقل بانه متألف منهما من غير استعانة
في هذا الحكم بشيء خارج من اطرافه وقس عليه جميع المطالب النظرية
قوله الثاني ان التأثير اما في حال وجوده او **اقول** الظاهر ان يقول

الفكر

اما بشرط

اما بشرط وجوده او عدمه ليلائم ظاهر الجواب المذكور فان
الاثر ان لو كان اثرا ان بتأثير المؤثر فيه نظر لجواز كون الشيء لازما
بينا للشيء بالمعنى الاعم مع ثبوته له بتأثير المؤثر فلا يقع الشك في ثبوته
له مع الشك في وجود المؤثر ويمكن الجواب بانه تقرر عندهم ان العلم
اليقيني بالكلي ذي السبب لا يحصل الا من العلم بالسبب فلو كان المؤثر
لم يتيقن كليا مع الشك في وجود مؤثره وسبقا في تلك المقدمة كلام
فالمراد بالشك ما يقابل اليقيني فانه قد يطلق بهذا المعنى وح يتم
الملازمة بناء على تلك المقدمة لكن في بطلان اللازم نظر سيجيء
فان الاثر ان اثر ان فيه انه ان اراد الجزم بثبوته لنفسه مع عدم العلم
بغيره فلا يلزم منه عدم كون ذلك الثبوت بسبب المؤثر بل انما يلزم منه عدم الواسطة
في التصديق وان اراد انا نجزم بانه ثابت لنفسه على تقدير انتفاء الاغيار
يرجع الى ما ينقله متصلا به ويتعرض عليه والجواب باختيار الاول كما هو
ظ العبارة واثبات الملازمة بالاستعانة بالمقدمة التي ذكرت آنفا
مدفوع بمنع الاستحالة لما كان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوته لنفسه
فعلى تقدير انتفائه يصدق سلب جميع المفهومات عنه فان كان
انتفاؤه واقعا صدقت السالبة المطلقة او ممكنا غير واقع صدقت
الممكنة فقط وان كان مستحيلا لم يصدق اصلا وهذا مما لا خفاء فيه
ولا خفاء ايضا في انه لا يقدح في بطلان التالي في التقدير الاول ايضا
لانه لما علم كونه على تقدير الانتفاء مسلوبا عن نفسه كان احتمال الانتفاء
مستلزما لاحتمال ذلك السلب وهذا ما سبق به الوعد ومعنى
تأثيرها فيها ان يجعلها موجودة وهكذا وجه اثر ان رجوع والظ ان

ان مقصود المص ان الجعل متعلق ابتداء بنفس الماهية لا بكونها
هي موجودة والا بكونها معدومة ثم العقل ينتزع منه كونها هي وكونها موجودة
كما هو مذهب الاشراقيين وتحقيق ذلك انه فرق بين جعل الشيء شيئا وبين
جعل الشيء والماهية ليست مجعولة ايا ما بل مجعولة في ذاتها بمعنى
ان نفسها تابع للجاعل في الاصح ان يقال ايضا وجود تابع له كما ان
عند من يجعل اثر الفاعل هو الاتصاف بالوجود يصح ان يقال
جعلها الفاعل متصفا بالاتصاف بالوجود او متصفا بالاتصاف
بذلك الاتصاف فكما ان الاثر الاولي عنده هو الاتصاف لا بمعنى
جعله شيئا بل جعله في نفسه والاتصافات الاخر مترتبة عليه كذلك
الاثر الاولي عندهم هو الماهية لا بمعنى جعلها ايا ما اوغيرها بل جعلها في نفسها
وصحة الانتزاع والاتصاف مطلقا مترتب عليه وقولهم العقل يحكم بانه جعلها
موجودة لا يدل على ان ليس الماهية بنفسها اثر الفاعل كما ان العقل
يحكم بان جعلها متصفة بالوجود او متصفة بذلك الاتصاف ولا يدل
ذلك على ان الاتصاف بالوجود ليس اثراله وقولهم العقل يحكم بانه
لم يجعلها ايا ما على ما فيه من الكلام كما سبق انما يدل على نفي الجعل الث
اعني جعلها ايا ما لا على جعلها في نفسها والفرق بين الجعلين مما لا ينبغي
ان يخفى على من له بصيرة وان شئت زيادة توضيح للمرام فاستمع لما يتلى
عليك من الكلام وهو ان التاثير قد يكون اختراعيا اعني بافاضة الاثر
على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل
جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير
بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليها وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد

الايس

الايس عن الليس المطلق والا يقتضي مجعولا ومجعولا اليها بل هو جعل
بسيط متقدس عن شوائب التكثير مستغن عن قابل متعلق بذلك الشيء
فقط وهذا هو التاثير الحقيقي في الشيء والاول هو بالحقيقة تاثير في بعض
اوصافه اعني كونه شيئا آخر هو الموجود او غيره فاثره بالذات هو ذلك
الاتصاف ولما كان المتعارف هو التاثير الاول وكان في تصور هذا
التاثير نوع غموض لم يفهمه الكثيرون وقصروا التاثير على المعنى الثاني وتوهموا الاول خ
ان ما يفيده الفاعل شيئا يجب ان يكون له هوية حتى يمكن ان يفيد شيئا
ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا ظاهر عبارة المص من غير تكلف قوله وكما نا
كل المشمش فقال الجاعل قد علمت انه لا يلزم من عدم جعل المشمش مشمشا
عدم جعل المشمش وقال الله تع وجعل الظلمات والنور ثم الذين
كفروا بربهم يعدلون ولعله يع نفي الجعل الاول وعبر عن الجعل الثاني
بلازمه لانه لم يفرق بين الجعلين فتامل ثم اقول لما كان المعدوم مسلوبا
عن نفسه كما قرره الشارح قبيل هذا فالجاعل جعل المشمش مشمشا اذ لو
لم يوجد مالم يكن مشمشا ثم مراده انه لم يتعلق الجعل له بالذات لكونه هو
مستغنيا عن التاثير الجديد اي بعد وجوده ومن يقول بان اثر
الفاعل هو الماهية نفسها يقول كونها موجودة ايضا مستغن عن
التاثير الجديد اي بعد التاثير في الماهية وان كان مجعولا على انها لازم
لما هو المجعول اولا وبالذات كما في كونه هو عندهم قوله خصوصا اذا كان
العدمان حادثين فان الاستشهاد هناك اظهر قوله اذ لا يخفى على مميز ان
انظلام البيت لانطفاء السراج قوله فهي ايضا محتاجة اي في تلك
اللوازم فلا يلزم جواز وجود العالم على تقدير عدم الواجب تع عن ذلك

علو اكبيرا قوله ان المؤثر بقيد البقاء للممكن الباقي اقول فيه ان ظاهره اختيار
الشق الثاني فان البقاء امر متجدد ولم يتعرض لدفع لزوم محذوره في الشق الثاني الذي
هو عدم كون التأثير في الباقي بل دفع محذور الشق الاول قوله وهو تحصيل
الحاصل وتجويز الجواب على الوجه الظاهر ان يختار الشق الاول ويقال المحال انما هو
تحصيل الحاصل بتحصيل مستأنف لا التحصيل المستمر المتعلق باثر مستمر فالفاعل
يفيد في الزمان الثاني نفس الوجود الذي كان حاصلا بنفس التحصيل
الذي كان حاصلا فكما ان الاثر واحد فكذا التحصيل اذ المعني منه هو الاستتباع
لا غير او يختار الشق الثاني ويمنع لزوم عدم التأثير في الباقي وانما يلزم لو لم يكن ذلك
المتجدد هو بقاء ذلك الشيء بعينه اذ ح يكون التأثير في الباقي بل لا معنى للتأثير
في الباقي الا ذلك قوله ونعود لتوضيح هذا المقام اقول قد اورد بعض
القوم ههنا سؤالا تقريره ان الذي ثبت هو ان الممكن في حال البقاء
مفتقر الى العلة المرجحة لوجوده على عدمه الا ان تلك العلة لا يجب ان يكون
موجودة في زمان وجوده لجواز ان يكون حال بقائه معللا بعلة
كانت موجودة قبل ذلك فيكون العلة حال وجودها موجبة وجود المعلول
بعد انقضائها وعدمها اما بذاتها واما بان يعطيه قوة يبقى بها واجاب عنه
بانه لا معنى لايجاب العلة المعلول الا وجود المعلول بها فلو كانت مؤثرة
في الحال لما لا يوجد الا في ثان الحال فاتصافها بالمؤثرية اما في حال وجودها
او في حال عدمها والثاني باطل لاستحالة تأثير المعدوم حال عدمه في الموجود
بديهة وعلى الاول تأثيرها اما حال وجود المعلول او حال عدمه او لا فيهما
وعلى الثالث يلزم الواسطة وعلى الثاني يلزم اجتماع وجود المعلول وعدمه
لان التأثير لما كان عبارة عن وجود المعلول فلو كان حال عدمه

لزم وجوده

لزم وجوده حال عدمه فتعين الاول فلم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود
المعلول بعد انقضائه واما حديث اعطاء القوة فتوهم فاسد لان تلك القوة
امر ممكن فيفتقر الى مرجحة والكلام في بقائها مع انتفاء المرجح كالكلام في اصل
الماهية اقول للسائل ان يقول لا نم ان معنى الايجاب ما ذكرتم بل هو كون
وجود الشيء مستتبعا لوجود الآخر وهو امر مغاير لوجود العلة والمعلول
سلمناه لكن قوله فلو كانت مؤثرة في الحال فيما لا يوجد الا في ثاني الحال
فغلط لان الكلام في بقاء المعلول بعد انقضاء علته ولا يلزم وجوده منه تأثير
الشيء فيما لا يوجد الا بعد انقضائه بل فيما يوجد حال وجوده وانقضائه معا
ح فنختار ان اتصافها بالمؤثرية حال عدمه قوله والثاني باطل لاستحالة تأثير المعدوم
حال عدمه في الموجود بديهة قلنا الكلام في انه لم لا يجوز ان يكون المعلول
حال البقاء معللا بعلة كانت موجودة قبل ذلك فالتحقيق له تأثير الموجود
الذي هو عدم حال عدمه في بقاء الموجود اول المسئلة وعين النزاع ودعوى
البديهة فيه دعوى البديهة في محل النزاع على انه يلغو المقدمات
والترديدات او نختار ان اتصافها حال وجودها قوله تأثيرها اما حال
وجود المعلول قلنا بل حال وجود المعلول ولا يلزم ان لا يكون الشيء بعد
انقضائه موجبا لوجود المعلول بل كونه في حال وجوده موجبا لوجود
المعلول في تلك الحالة وما بعدها اعني حال انقضاء العلة وقس على ذلك
الكلام في القوة التي ذكرت والحق ان من جوز اسناد المعلول حال
بقائه الى علة كانت موجودة وهي معدومة في الحال على قياس مدخلية
عدم المعدوم في وجود المعلول فلا يجدي معه هذا الدليل بل الذي
ينبغي ان يحقق ان التأثير سواء كان في الوجود الحادث او المستمر

فهو تأثير في نفس الوجود لا في قيد الحدوث والاستمرار فان الحادث انما يفيد العلة الوجود من حيث هو وجود لا من حيث هو وجود بعد ما لم يكن وبهذا لا يصح ان يقول ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث لا يكون الا بعد العدم فهذا غير مقدور عليه بل بعض ما هو مقدور واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة ان يكون بعد عدم فالوجود من حيث هو وجود تلك الماهية مستفاد من العلة واما صفة وهو انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فصل ذلك في الالهيات الشفاء اقول تحقيقه ان التأثير انما هو بالذات في نفس الوجود والوصف لازم له ولا يحتاج الى تأثير جديد بل هو مستند ابتداء الى نفس الوجود كما سبق نظير ذلك في تحقيق الجعل وبعد تمهيد ذلك فنقول العقل باستحالة تأثير المعدوم في الموجود من غير تفصيل بين الحادث والمستمر اذ على تقدير التأثير في نفس الوجود دون الوصف كما فصل فاللازم عليهما الاستناد الموجود الى المعدوم وهو مما ينقبض عنه صرح العقل هذا وانت تعلم من هذا التفصيل ان التوضيح الذي اورده الشارح لا نفي تجسم مادة الشبهة فاحسن تدبره قوله اي لو امكن موثر قديم الوثنية على ارادة القديم ان استناد القديم لا يمكن الا الى القديم ولا يتجه على هذا ما اورده السيد الشريف على الشارح القديم من هذا التعليق انما يظهر فائدته اذا فرض الكلام في الصانع بان يقال يجوز استناد القديم الممكن اليه تعالى لو امكن كونه موجبا وغرضه ان النزاع انما هو في كونه تعالى موجبا لا في امكان المؤثر الموجب فان ذلك متفق عليه فلا فائدة في هذا التقييد قوله يعني انا قيدنا المؤثر اقول اشار بهذا التنبيه الى انه

ليس متفرعا

الى انه ليس متفرعا على ذلك الاصل فان افتقار الممكن الباقي الى المؤثر لا دخل له في هذا الحكم اصلا وان استناد القديم الممكن الى المؤثر هو الذي مستندا اياه ذلك الاصل والتقييد بالموجب لامر آخر على هذا فقوله ولا يمكن استناده الى المختار عطف على قوله وهذا اجاز لا على جاز فقط قوله لا سيأتي اقول قال الشارح في الحاشية هذا وعد بلا وفاء لان ما بينه في موضعه هو ان الاجسام كلها حادثة ولا يلزم منه حدوث كل الممكنات اقول ما ذكره يتجه الا ان يتكلف بحمل كلام المص على انه لا قديم سواه مع ثابت يقينا كما سيأتي من حدوث الاجسام والنفوس وان ادلة وجود العقل مدخولة وح فيتوجه قوله فيما بعد ولا يفتقر الحادث الى مادة ومدة والالزم التسلسل بان المادة والمدة حادثتان لدلالة البرهان حدوث الاجسام والاستغناء فيه بان كل ما سوى الصانع تعالى حادث قوله وكان في قوله لا نعني بالقديم الا ذلك ويؤيد قوله والمعتبر له وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى اقول والمستدل بالانتقال فيه نظر لان ذلك وان كان حقا بناء على عدم جواز انتقال الصفات لكنهم ربما يجوزونه فلا يتجه تكفيرهم الا يرى ان المجسمة البلكفة لا يكفرون على ما صرحوا به بناء على نفيهم لوازم الجسمية مع بداهة الاستلزام وتحقيق الجواب انهم اثبتوا خواص الذات ونفوا كونها ذوات فلا يجديهم في نفي التكفير وبالجسمية عكسوه فسلبوا خواص الجسم بالاثر واثبتوا الجسم فلم يبق لهم من الجسمية الا الاسم فكما ان ما ينفيه النصارى بالحقيقة انما هو لفظ الذات فكذا ما يثبته المجسمة بالحقيقة انما هو لفظ الجسم وتوضيحه ان الجسم والذات معلومان بامارات في التكفير

انما يتعلق باثبات تلك الامارات لا باطلاق اللفظ وان شنيع قلت
انما كفر النصارى باثباتهم قدماء مستقلة هو كونها سواء سميت ذوات اولا
والمتكلمة لا يكفرون لانهم لا يثبتون له ما هو مسلوب عنه بحسب المعنى
بل انما يطلقون الالفاظ فتدبر **قوله** اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى
اقول سبق انه لم يثبت ذلك فالاولى ان يوجه بما ذكرنا هناك **قوله**
ان اراد بعروض القبلية بالذات هنا وارد على هذا الوجه والحكماء
يدعون بداهة انية الزمان متمسكين بان جمهور الناس يقسمونه
الى الساعات والايام وغيرها فوجود الامر الذي هو معروض القبلية
بالذات بديهي عندهم وان كانوا ربما حاولوا التنبيه عليه بنوع الحركات
المعينة كما هو المشهور وغرضهم ههنا اثبات تقدمه على كل حادث
حتى يلزم ازليته فلا حاجة لهم الى اقامة الدليل على ان ههنا امرا يقتضي
لذاته التقدم والتأخر بل على تقدمه على كل حادث **قوله** بل الجواب
ان ماهية الزمان بل تحقيق الجواب ان الزمان بمعنى الامتداد
امر يرتسم في الخيال من الآن السيال الذي هو الموجود في الخارج
بسبب عدم استقراره وارتسامه على سبيل التدريج فاجزاءه المفروضة
متعاقبة في ذلك الارتسام الذي هو نحو وجودها كما ان اجزاء الخط المرتسم
من النقطة النازلة متعاقبة في الارتسام ولا حاجة الى ما ذكره في منع
عدم الاجتماع على انه يتطرق اليه المناقشة بان الزمان الممتد غير
موجود عندهم في الخارج فانه مقدار الحركة بمعنى القطع وامر يرتسم
في الخيال فوجود اجزائه فيه ايضا متعاقب لان جزء الزمان زمان
فمن ادعى ان العقل يحكم بانها لو وجدت في الخارج لكانت متعاقبة

فلابد له

متعاقبة فلابد له من دلالة اذ تلك الملازمة غير بينة غاية يدرك العقل انها لو وجدت
في الخارج كانت متعاقبة بل عند من ينفي وجود الاعراض الغير القارة وجودها
مستلزم لاجتماع اجزائها لا محالة فتامل **قوله** لان ما ذكره انما يلزم اذا
كانت تلك الاجزاء موجودة اقول فيه نظر لانه كما ان اتصاف الموجودات
الخارجية بالاوصاف لا بد له من علة كذلك اتصاف الامور الاعتبارية
باوصافها الواقعية فحكم العقل بتقدم بعض تلك الاجزاء على البعض
على تقدير وجودها كما ذكره وان كان فرضا كاذبا فلا تقدم فيها وان
كان مطابقا للواقع فلا بد لاتصافه به من علة قطعا سواء كانت موجودة
اولا وسواء كانت تلك القبليات موجودة او لا فان كانت العلة
ذواتها وهي متفقة الماهية لزم تساويها او تخلفه لزم المحذور الآخر
فالاولى ان يقال هو بانها يقتضي ذلك او ماهية التوسط الذي يرتسمها
يقتضي تقدم بعضها منها في الارتسام على البعض كما ان النقطة النازلة
تقتضي تقدم رسم بعض الاجزاء المفروضة في الخط المرتسم منها
على بعض وفوق هذا كلام آخر وهو انه كما ان الحكم المتصل مقدار
الجسم ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم كذلك الزمان مقدار الحركة
التي هي تقتضي للتجدد ولا حقيقة له سوى امتداد الجسم المتجدد
والامتداد بذاته يقتضي ان يصح فرض الاجزاء فيه فتلك الاجزاء
هي التقدم والتأخر لان كل الامتداد اذا كان استمرار التقضي فجزء
بعض من ذلك التقضي ولا معنى للتقدم والتأخر الا ان من ذلك الامتداد
او جزآن مفروضان فيه والكلام في انه لم اختص هذا الجزء او الحد
بالتقدم والآخر بالتأخر كالكلام في انه لم اختص هذا الجزء من المقدار

بهذا الحد او هذا الحد بهذا الموضوع المعين ولا شبهة في ان هذه الجزء
لا يحصل بدون ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا هذا وهذا التحقيق ما سمعتهم
يقولون في الجواب بتصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم
تصور التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة واما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار
يغايرها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضها
له على ما في شرح المص للاشارات وقد اخذ من تلاه على الوجه الذي ذكره الشارح
لانه لم يجر الجواب على ما يعد دأبه في ذلك الكتاب قوله وهذا الوجه في غاية
السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان موجودا في الخارج فيه نظر اذ لو
لم يكن الامكان موجودا في الخارج لكن كان من الامور التي يقتضي الاتصاف بها
ثبوت الموصوف بها في الخارج كوجوب الوجود وغيرها يتم الاستدلال وهم يزعمون
ان الامكان كذلك فانه وان كان اعتباريا لكنه لا يوصف به المعدوم بالحقيقة
حتى ان امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة واقترانه به فهو بالحقيقة
وصف للمادة الموجودة فمحل الامكان بالحقيقة لا بد ان يكون موجودا
فان كان الماهية بنفسها محلها الحقيقي وامتنع حدوثها كما في المجردات ذاتا
وفعلا وهذا ظ اذا امتنع التبدل في الذوات وكان التبدل منحصرا
في انتقال الموصوف من وصف الى آخر سواء كان ذلك الوصف عرضا او جوهرا
او ربما ادعى بعض قدمائهم بداهة هذا الحكم فتامل قوله وثانيهما ان المراد
الامكان الاستعدادي اقول ذهب المتأخرون الى ان الامكان الاستعدادي
قسم رابع من الكيفيات الموجودة في الخارج مغايرة بالذات للامكان
الذاتي اخذا بظاهر عبارة القدماء ثم بنوا هذا البرهان عليه وانت تعلم
ان اثبات ذلك دونه خرط القتاد فان وجود كيفية في النطفة مثلا

مغاير

مغاير للكيفية الموجبة وبالجملة الكيفيات الملونة التي فيها مؤنة
لها الى قبول الصورة التي تتوارد عليها مما لا دليل عليه بل الظاهر ان
الاستعداد امر اعتباري وهو مغاير للامكان الذاتي بوجه ما بما سبق
وعدهم اياه ما كيفا لا يستلزم وجوده في الخارج فان القدماء لا يفرقون
بين الموجود في نفس الامر وفي الخارج وربما يوجد في الدليل الامكان الاستعدادي
من غير اعتبار وجوده في الخارج بان يقال متى حدث بعد ما لم يكن فلا بد
هناك من تغير وليس ذلك من جانب الفاعل فهو اذا من جانب المعلول والتغير
في المعدوم الصرف محال فلا بد من امر آخر يكون محالا للتغير ولك ان تعود
التغير من جانب الفاعل لا بان يتبدل ذاته او صفاته الحقيقية بل بان
يصير فاعلا بسبب انضمام امر حادث اليه كوضع معين يكون هو مع
علة تامة للحادث من غير ان يسبقه مادة مستعدة له قوله اذ الفاعل
قد اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين بمحض تعلق
الارادة دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين بدون
مرجح مطلقا وان كان متعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات
الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجح على ما يساويها
من دون مرجح فتأمل واعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك اذ غرضهم وهو نفي الحوادث
المتسلسلة يحصل بان يقال الذات موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود
الحوادث في وقت معين فالارادة والتعلق كلاهما قديمان والمراد حادث
قوله واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بغير
او بواسطة قديمة وفيه بحث لجواز ان يستند الى الواجب بشرط انتفاء
الحادث المعين فاذا وجد ذلك الحادث ينبغي بوجود المانع وذلك

القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع عنه بل يكون فاعله قديما آخر لئلا يلزم
التسلسل فهذا الحادث لكونه مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث انه معلول
له ولعدمه من حيث انه مانع عنه فتأمل قوله وحديث صفات الواجب
قد مر مرارا مرة في بحث كون وجود الواجب عينه حيث ما نقل عن بعض
المحققين ان صفات الواجب ليست آثارا له بل هي لوازم له ومرة عند
قوله وبهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن حيث قال
في جواب سؤال محصله ان الواجب به بالنسبة الى صفاته القديمة موجب
ان صفاته ليست زائدة على ذاته كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة ومرة عند
قوله ولا قديم سوى الله تع حيث قال ان صفاته عند الاشاعرة ومن يحذو
حذوهم موجودات قديمة وعند جمهور المعتزلة ليست زائدة على الذات
واما مثبتوا الاحوال منهم فيلزمهم كونها موجودات قديمة وان هربوا
عنه لفظا والغرض من هذا دفع ما يرد على قوله لما كان الواجب فاعلا
باختيار لم يكن شيء من معلولاته قديما وكونه موجبا بالنسبة الى ذلك
البعض واما على المص فلا قوله اي الحاصل في النوع العاقلة اقول
المعقول اعم من الحاصل في النوع العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته
عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني وكان غرضه من التفسير
بهذا التخصيص ليترتب عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول الحاضر
بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المص لم يقصد هذا
التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة
قوله اي على ما ينافي تلك العوارض هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية
فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج والاولى الاقتصار في

التنبيه

التنبيه على ان الفرسية مثلا في ذاتها ليست الا فرسية فقط وما عداها
مغاير لها بحسب العقل قوله فلو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان لو
اقول لقائل ان يقول الانسان الكثير ايضا له وحدة فالدليل لا يدل
على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة المقابلة لتلك الكثرة
ويندفع بان يقال الكثير من حيث انه كثير انسان وليس من حيث انه كثير
واحد يعني ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وغير منافية لحيثية
الانسانية فلا يكون الوحدة عين الانسانية فلا جزءا لها فتأمل قوله
اي يجب ان يقال الانسان من حيث هو انسان اقول البحث ان
الانسان مثلا اذا نظر اليه العقل بملاحظة اياه فقط متعريا عما
يكتنفه من اللواحق لم يجد الا انسانا وان كان في الواقع محفوفا
بعوارض كثيرة فتلك العوارض مسلوبة عنها من هذه الحيثية لا بحسب
نفس الامر مطلقا ومصداق هذا السلب اي ليس شيء منها ذاتيا
له ولا ذاتيا اذ لو كان احدهما لم ينفك عنه بحسب هذا النظر
فاذا قلنا الانسان ليس من حيث هو انسان بالف بتأخير
الحيثية كان السلب واردا على الثبوت من تلك الحيثية فكان
صادقا لانه وان كان الف بحسب نفس الامر لكنه ليس اياه من هذه
الحيثية وسلب الثبوت من حيثية لا ينافي الثبوت من حيثية اخرى
واما اذا قدمنا الحيثية كان معناه انه في حد ذاته ثابت له سلب
الالف وهو باطل لان سلب الالف ايضا من العوارض التي ليست معه
في حد ذاته فاذا اريد ان يطابق اللفظ المعنى فلا بد من تأخير الحيثية
والحاصل ان الماهية من تلك الحيثية مسلوب عنها جميع ما عداها

فيصدق سلب جميع المفهومات عنه بهذا الاعتبار حتى سلب السلب
فانه كما انه ليس في حد ذاته ا على الوجه الذي تحقق فليس في حد ذاته
ليس ا على ذلك الوجه اذ كما انه ا ليس عينه ولا جزئه فكذا ليس
الليس عينه ولا جزئه فالموجبات كلها كاذبة من هذه الحيثية والسوالب
باسرها صادقة والى هذا نظر الشيخ في الشفا حيث قال فان سئلنا عن
الفرسية بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية ا او ليس ا لم يكن الجواب
الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب بعد من حيث بل على انه قبل
من حيث اي ليس يجب ان يقال ان الفرسية من حيث هي فرسية ليست
بالف بل ليست من حيث هي فرسية بالف ولا شيء من الاشياء فان
كان طرفا المسئلة من موجبتين لا تخلو منهما شيء لم يلزم ان يجيب عنهما البتة
وهذا بوقف حكم الموجب والسالب والموجبتين اللتين في قوة النقيضين
وذلك لان الموجب منهما الذي هو لازم للسالب معناه انه اذا
لم يكن الشيء موصوفا بذلك الموجب كان موصوفا بذلك الموجب الآخر وليس
اذا كان موصوفا به كان ماهيته هو فانه ليس اذا كان الانسان واحدا
او ابيض كان سوية الانسانية هو سوية الواحد او الابيض فاذا جعلنا
الموضوع سوية الانسانية من حيث هي انسانية كشيء واحد وسئل عن
طرفي النقيض فقيل او احد هو او كثير لم يلزم ان يجاب لانها من حيث هي هي
هوية الانسانية شيء غير كل واحد منهما ولا يوجد في حد ذلك الشيء الا
الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد او كثير على انه وصف
يلحقه فلا محالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف
من حيث هو انسانية فلا يكون من حيث هو انسانية هو كثيرا بل

انما يكون

انما يكون ذلك الشيء يلحقه من خارج فاذا كان النظر اليه من حيث هي
هو انسانية فقط فلا يجب ان يشوبه بنظر الى شيء من خارج فيجعل
النظر نظرين نظرا اليه بما هو هو ونظرا الى لواحقه ومن حيث النظر
الواحد الاول لا يكون الا انسانية فقط ولذلك ان قال قائل ان الانسانية
التي في زيد من حيث هي الا انسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم ان يقول
لا وليس يلزم من تسليمه هذا ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد
لان هذا كان سلبا مطلقا وعنينا بهذا السلب ان تلك الانسانية
من حيث هي انسانية فقط وكونها غير التي في عمرو من خارج انتهى وانما على انسانية
طولنا بنقل هذا الكلام الطويل الذيل لان فيه مدفعا عن الاوهام
الناشئة التي عسى الا يعرض للناظرين قوله لان هذه الصيغة قد يكون
للايجاب العدولي اقول قد نبهتنا تحقيقه الى المتبادر الايجاب العدولي
وقد اتى رايته الشيخ حيث قال فان سئلنا سائل وقال انتم
تجيبون وتقولون انها ليست كذا او كذا وكونها ليست كذا وكذا غير
كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هي انسانية
ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث انسانية كذا وقد علم
الفرق بينهما في المنطق لا يقال ينعكس حمله على السالبة المحمول التي هي
مساوية للسالبة البسيطة لانا نقول مساواتها لها على فرض التسليم
انما يكون اذا كان معناها سلب الثبوت بحسب نفس الامر لا
بحسب الحيثية كما علم مما مهدناه آنفا واعلم انه ليس لهذه القضية
في كلام القوم عين ولا اثر بل هي داخلة في المعدولة عندهم وانما هي
من مخترعات المتاخرين والذي ادعوه من ان العقل يستغنى من القضية

القائلة بان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له مثل هذه
القضية تحكم لا دليل عليه بل نص الشيخ على ان اقتضاء الايجاب ثبوت
الموضوع انما هو لنفس الربط الثبوتي لا لخصوص المحمول قوله فلا
يستحق الجواب لان مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت
احد الامرين والوضع المبني عليه السؤال فاسد فكذلك السؤال فلا يستحق
الجواب الذي مقتضاه واذا اجيب بسلب بمنع الترديد لا يكون بالحقيقة
جوابا عن هذا السؤال لانه ليس هو المطلب بل تنبيها على فساد الوضع
المبني عليه ذلك السؤال قوله فمورد القسمة حال الماهية اقول
يمكن ان يجعل مقسما للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره
لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو هو الا ان العقل ينظر اليه من غير
النظر الى هذا الاعتبار ويقسمه الى المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحوين
الآخرين فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم هو مفهوم الانسان المعتبر
على هذا النحو ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو
اعني من هذا المفهوم وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمة
الانسان الى الانسان الكلي والجزئي صحيحة مع ان الانسان الذي هو
المقسم كلي في الواقع فكذا قسمته الى الانسان المعلوم والانسان
المجهول صحيحة مع ان المقسم هو طبيعة الانسان انسان معلوم
في الواقع وانما يلزم قسمة الشيء الى نفسه لو قسم الانسان مع الوصف الى
الانسان مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى نفسها فتأمل
قوله من غير حاجة الى اعتبار قيد زائد اقول لا يخفى ان قوله محذوفا عنها
ما عداها بظاهره منطبقة على الماهية لا بشرط شيء ثم يحتمل ان يكون

المراد

المراد بالحذف اشتراط عدم اقترانه بامر آخر فلا بد من تنبيه بقوله بحيث
لو ينضم اليه الخ الا ان قوله ولعل ذلك ضبط منه اقول قد صرح الشيخ بان الجسم
بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وبان الجسم بهذا الاعتبار
جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية وليس بمحمول
لان تلك الجملة ليست بجسد ذي طول وعرض وعمق فقط وبان الجسم لا بشرط
شيء محمول على كل مجتمع من مادة وصورة واحدة كانت او الفا وماهيتها الاقطار
الثلاثة فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التي هي كالمادة ومن النفس
لان جملة ذلك جوهر طول وعرض وعمق وكذلك الحيوان اذا اخذ حيوانا بشرط ان
لا يكون في حيوانيته الا جسمية واغتذاء وحس كان لا يبعد ان يكون مادة
وان يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان مادة الانسان موضوعا او
صورة النفس الناطقة قال وهذا اي وكون الطبيعة الواحدة مادة
باعتبار وجنسا باعتبار آخر انما يشكل فيما ذاته مركبة اقول اذ هناك لا يظهر
كون ما هو المادة باعتبار صادقا على الشيء باعتبار آخر ظهورا تاما واما
في ذاته بسيط فعسى ان العقل يعرض فيه هذه الاعتبارات الثلاث على النحو
الذي ذكرنا في نفسه واما في الوجود فلا يكون شيء متميز هو جنس وشيء
هو مادة اقول فالذي يتلخص من كلامه ان المادة في المركبات الخارجية موجودة
بوجود سابق على وجود المركب واما في البسيط فانما هو متقدم عليه بحسب
الوجود العقلي اذ لا مادة له في الخارج اذا عرفت ذلك ظهر ان نفي وجود الماهية
من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة
موجودة في الواقع وما قيل من ان المادة العقلية مأخوذة من المادة
الخارجية والموجود في الخارج انما هو المادة الخارجية فاقول فيه نظر

بل الظاهر ان المادة الخارجية اذا اخذت بشرط لا شيء بحيث يكون الصورة
المقارنة لها خارجا عنها ويحصل من انضمامها اليها امر ثالث فلا يصح حملها
على المجموع وبهذا الاعتبار يسمى مادة وان اخذت لا بشرط شيء يصلح لحملها
مما ينضم اليه على سبيل انضمامها اياه لم يكن بهذا الاعتبار العقلي بل كانت جنسا فالشيء
الذي هو مادة خارجية باعتبار هو بعينه يصير جنسا بحسب الاعتبار العقلي
وان شئت فاعتبر بالطين فانك اذا اعتبرته من حيث انه طين فقط اي
من غير ان يدخل فيه الصورة اللبنية على ما لم يحمل على اللبنة وان اعتبرته من
حيث انه طين ومع ذلك صالح لان يكون فيه امورا اخر منها صورة اللبنة
فهو بهذا الاعتبار محمول على اللبنة فكل مادة خارجية فهي جنس باعتبار
لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص فان النوع اذا اخذ
بشرط لا شيء كان مادة عقلية وليس مادة خارجية بالنسبة الى الاعراض
بذلك المعنى بل هو موضوع لها فالمادة العقلية في المركبات اما مادة خارجية
او موضوع خارجي فان قلت الجسم الموجود في الخارج هو جسم هو بعينه
حيوان مثلا فلا يكون الجسم بشرط لا موجودا فيه قلت الجسم الذي هو
محل النفس الحيوانية اعني المادة التي قد حصل من انضمام النفس اليها امر
ثالث هو المجموع ويحمل على الجسم الذي هو الجنس موجود فالجسم
بشرط لا موجود ايضا ويمكن توجيه كلام المص بما يتوقف على تمهيد مقدمة
هي ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر
تجريدها بالقياس الى امر اخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي دون
بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل
تحصيلا آخر اصلا حتى الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة

في الخارج

85

في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو تحصيل زائد على الماهية
المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء معين او اشياء معينة
كالجسم اذا اخذ بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان لا يحمل
بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط
بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود وهو محل للنفس وبعد تمهيد هذا نقول الذي
نفى المص وجوده هو الماهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ
من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد
بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك
الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة
الى الشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا
له كان مادة له بهذا الاعتبار غير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء
المادة اراد بالماهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداه وان كان اعتبار
المادة اعم من ذلك والامر في توجيه العبارة هين اما ان يحمل قوله محذوفا
عنها ما عداها على التعميم وح لا شيء في قوله لا يوجد الا في الاذهان لا خلل
في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة
الى المقولة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان
راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر قوله وليس
معنى اخذه هنا بشرط شيء اقول هذا الشرط انما هو لتحصيل الماهية النوعية
المطلق التحصيل فان الاعتبارات الثلث جارية في كل كلي حتى النوع كما
اشرنا اليه لكن التحصيل النوعي لا يحصل الا في امر مخصوص يدخل فيه امر
مخصوص قوله بل معناه ان يعتبر ذلك بشرط ان يدخل فيه اه اقول

هذا من قبيل تعيين الشيء بعد الابهام وهم يعبرون عن ذلك باعتبار
انه غير منه فالوا الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
في الوجود اشياء فينضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون ذلك
المعنى منضما فيه وانما يكون آخر من حيث التعين والابهام لا في الوجود
مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا على ان
يقارنه شيء فيكون مجموعهما شيء بل على ان يكون ذلك نفس السطح والخط
لان معنى المقدار شيء يحتمل المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى
فقط بل بشرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة
هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يصدق عليه ذلك ويتقوم المعنى فهذا
المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يخلق له من حيث
يعقل وجودا مفردا ثم الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضف على انها
معنى من خارج لاحق للشيء القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك
تحصيلا لقبوله المساواة انه من حيث في بعد واحد فقط او في اكثر منه
فالكثرة ههنا من جهة امر محصل وغير محصل فان المحصل في نفسه يجوز الامر ح
ان يعتبر من حيث هو غير محصل في الذهن فيكون هناك غيره لكن اذا
صار محصلا لم يكن شيئا آخر الا باعتبار العقلي فان التحصيل ليس
بغيره بل بحقيقته قوله وبما ذكرنا ان الجنس ماهية مبهمة اه اقول فان قلت
كما ان الجنس مبهم بالقياس الى الانواع فكذا النوع مبهم بالقياس
الى الاشخاص فما معنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل قلت ارادوا
بذلك ان النوع لم يبق له تحصيل منتظر الا بالاشارة فقط بخلاف الجنس

فانه

فانه لا بد له من تحصيل زائد حتى يقبل التحصيل بالاشارة اذ لا يحصل اللون بحيث
يقبل الاشارة ونسبة سوادا وبياضا مثلا بخلاف الانسان مثلا فانه لم يبق
له الا التحصيل بالاشارة وذلك انما يحصل بالخواص والاعراض غاية الامر
ان التفرقة بين ما يوجب النحو الاول من التحصيل وما يوجب النحو الثاني
متعسر او متعذر في اكثر المواد وذكره لا يخرج ذلك فتأمل قوله وقس
على ذلك حال الناطق اقول فانه اذا اعتبر لا بشرط شيء كان فصلا او بشرط
شيء كان بعينه النوع او بشرط لا شيء كان الصورة صرح به الشيخ وغيره قوله
وكذا حال غيرها من الاجزاء المحمولة اقول بل حال النوع ايضا بالقياس الى
الشخص بل حال كل كلي كما مر قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده
بل كل كلي قوله قال ابن سينا ان الماهية اقول صور ابن سينا
في المنطق والالهيات من الشفاء هذه الاعتبارات في الجسم وقال اذا اخذنا
الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس
داخلا فيه غير هذا وبحيث لو انضم اليه غيره مثل حس واغتذاء كان معنى
خارجا عن الجسمية محمولا فيه مضافا اليها كان المأخوذ هو الجسم الذي
هو المادة وانت تعلم انه ليس بدل علمان اعتبار المادة لا يتحقق
الا بنفي جميع ما عداه اذ غرضه التمثيل بكون الجسم مادة بالقياس
الى تلك الامور فافهم قوله وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية
اقول هذا انما يرد على ما ذكره في نفس وجودها في الخارج حيث قال
ان الوجود الخارجي من العوارض وكذا التشخص اما لو قيل بان كل
موجود خارجي فهو موصوف في الخارج بامر ما سواء كان الوصف
اعتباريا او موجودا في الخارج فلا يرد عليه ذلك وسيأتي تفصيله قوله

الاولى انه يمكنه الحكم على المجرد اقول وفيه بحث اذ ليس النزاع في تصور مفهوم
الانسان المجرد مثلا ووجوده في الذهن فانه المتصور من عاقل النزاع في
ان هذا المركب التقييدي متصور وموجود في الذهن وايضا هو مخلوط بالتجرد
بل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا وظ
ان الحكم على المجردة لا يستلزم تصور الانسان بحيث لا يكون معه امر آخر كيف
وفي هذا الحال لوحظ معه التجرد فقوله الاولى كما ترى فان قلت الحكم عليه
على الافراد فما صدق عليه هذا المفهوم ايضا موجود في الذهن بهذا الوجه قلت
ليس النزاع الا في وجود المجردة من حيث التجرد والافراد وان سلم وجودها
فليست موجودة من حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد
والحكم الصادق عليها انما هو باعتبار الوجود في الذهن كما قررنا في المجهول
المطلق فان افراده عنده موجودة في الذهن من حيث معلوميتها بوصف
المجهولية والحكم الصادق عليها من تلك الحيثية انما هو بمقتضى المجهولية
اعني امتناع الحكم الا بمقتضى المعلومية لذلك الوصف وصحة الحكم ولو اريد
ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا حاجة الى ذلك التطويل فان الماهية
من حيث الخلط موجودة بالاتفاق وسيأتيك في تحقيق المقام ما يتبين به دفع الاوهام
قوله فصار الحاصل ان اريد بالمجرد يمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون
مقرونا بشيء من العوارض بحسب الوجود الذي يعتبر له فلا يمكن وجود
المجرد في الخارج لان الموجود في الخارج مقرون لا محالة بحسب الخارج بالاوصاف
الخارجية اي الاوصاف التي يكون الاتصاف بها بحسب الخارج سواء
وجدت نفس الاوصاف في الخارج اذ لا ضرورة ان ما هو موجود
خارجي فهو موضوع لقضية صادقة خارجية محمولها امر عرضي فان الموجود

الخارجي

الخارجي لا محالة يمتنع انتزاعها وكذا لا يمكن وجوده في الذهن الا بحسب
التصور والاعتبار فان العقل يلاحظه بحيث يكون في الاعتبار معرى
عن جميع الاوصاف حتى عن الاعتبار لا يصح قوله ان كان الماهية
مخلوطة بحسب نفس الامر قوله ما ذكره نفس المجرد المذكور ههنا بالمجرد بحسب
الفرض وايضا في ذلك صحة قوله انها مجردة بحسب الفرض مخلوطة بحسب نفس الامر فتأمل
وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه فلا يصدق
كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد في نفس الامر
يمكن فرضه فيوجد فيه فتأمل فيه والمخلص المقام انه ان اريد ان الماهية
المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس
الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يعرض له العقل بهذا الوصف فذلك
مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب
نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك
في نفيه وان اريد انه يوجد في الخارج في الفرض شيء هو مجرد بحسب هذا
الاعتبار كما اشرنا اليه فلا خفاء فيه لكنه يتوجه انه يوجد في الخارج
ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما اوضحنا اليه من ان
الفرق انه يوجد في فرض الذهن هو شيء مجرد بهذا الاعتبار ولا يوجد في
الخارج شيء هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذي هو غيره
فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء والحاصل
من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس
نفس الامر بل اعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون
هو الخارج والذهن فيوجد في الخارج والذهن وباعتبار العقل

قوله في الجواب انه لا معنى للموجود
الذهني اقول هذا جواب
عن الاعتراض بعد
رد الجواب الاول
صح

جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء
منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا فتامل قوله لان المنطقيين باسرهم
قسموا اقول قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا المعاني بالصور
العقلية فانها عين الماهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفاء على
ان الماهية لا شيء يسمى صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة
من حيث انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة بالاشتراك الكلي من حيث انها ماهية
فلا خلل نعم فائدة ظ بناء على ما حققه الشارح من الفرق بين القائم
بالذهن والحاصل فيه وان العلم والمعلوم متغايران بالذات وهو شيء تفرد
به الشارح وهذا القائل لا يقول به قوله يستلزم ان يكون امر واحد من
جهة واحدة اقول وحدة الجهة ممنوعة بل الصورة من حيث هي حالة في نفس
شخصية وهي احد اشخاص العلوم جزئية ومن حيث مطابقتها الكثيرين بالمعنى
المذكور كلية قال في الشفاء فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو
كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لانه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة
او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه الصورة هيئة
في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات
مختلفة يكون جنسا ونوعا وكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا و
جزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في نفس ما من صور النفس
فهي جزئية ومن حيث انها يشترك فيها كثير فهي كلية ولا تناقض بين هذين
الامرين قوله ولو استدل على عدم صحة نفس الكلية اقول هذا ليس
بصواب كما علم مما نقل عن الشفاء قوله على ان ما صدق عليه اقول
هذا يجعل النزاع لفظيا ومع ذلك لا يلائم ظ قول المص وهي جزء من

الاشخاص

الاشخاص وسياتي تحقيقه قوله وقد استدل على وجود الماهية لا بشرط
اقول هذا الاستدلال مذكور في الشفاء فانه قرر ان الحيوان بما هو
حيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
فحيوان ما هو موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما هو موجود
كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بياضية موجودة في المادة
على انه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك
الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا آخر ثم بالغ في التشنيع على من زعم
ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان وقال
ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود له واما الحيوان
لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء آخر
وان كان معه الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود
في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في
نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من
خارج شرائط واحوال فهو في حد وحدته التي هو بها واحد من تلك الجهة
حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر ثم قال فالحيوان المأخوذ بعوارضه هو
الشيء الطبيعي والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها ا
اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه
الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تع واما كونه مع
مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تع فهو بسبب الطبيعة الجزئية
ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية
تقدم البسيط على المركب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى ان ليس

مراد من قال بوجود الطبايع وجود افرادها فقط كما ذهب اليه الشارح
تبعا للمتاخرين الآخرين بل المقصود انه اذا وجد زيد مثلا وهو في ذاته
حيوان ناطق فكما ان زيدا موجود فكذا الحيوان الناطق اذ لو لم يكن موجودا
لم يكن زيد موجودا والغرض ان ما هو هو معدوم واذا كان الحيوان الناطق موجودا
يكون الحيوان موجودا وكذا الناطق ضرورة ثم ان نسبة الوجود الى الطبيعة
من حيث انها اقدم بالذات باعتبار ما من نسبته الى زيد بل ربما كانت اقدم بالزمان
فان الانسان موجود قبل وجود زيد مثلا لكن كما ان لها جهة مغايرة وتقدم
فلها جهة اتحاد فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما يمكن دخوله
على ما سبق فهي بهذا الاعتبار تمكنه الاتحاد معها واذا اخذت من حيث الدخول
بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعة التي حصل وجودها اقدم باعتبار ليما
اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار التقدم مجرد لا بمعنى انه في نفس الامر غير مخلوف
بالامور الخارجية بل بمعنى ان حكم التقدم لا يصدق عليه من حيث الخلط فاتقن
ذلك عسى ان ينفعك في بعض المطالب العالية قوله لكن الاجزاء العقلية
اقول لا ريب في ان مفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد بل نسبته اليه نسبة
العرضيات فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى حتى يلزم منه وجود
الاعمى نعم له اتحاد ما مع زيد فهو موجود بالعرض بوجوده وكذا الاعمى فان قلت
كما ان الاعمى موجود بوجود زيد مثلا بالعرض كذلك الابيض فلم حكموا بوجود
الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق بينهما في انهما موجودان
بالعرض بوجود معروضهما بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود
متاخر عن وجود الموضوع والاعمى ليس موجودا بالذات اصلا فان قلت بم
علم ان الابيض موجود دون الاعمى قلت بانه اذا لاحظ العقل مفهوم

الاعمى علم انه

الاعمى علم انه لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة مع سلب البصر
عنه من غير ان يريد هناك امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت
هذا انما يدل على وجود البياض دون الابيض كما صرح به الشيخ وغيره
من ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل للذاتي قلت الابيض
اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي واذا اخذ بشرط شيء فهو الثوب
الابيض مثلا واذا اخذ بشرط لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر فكما ان
طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة باعتبارين
فطبيعة العرض عرض وعرضي باعتبارين وهذا التحقيق الفرق بين العرض
والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا
وبالذات هو الابيض ثم من خارج يعلم ان الابيض مقارن لموجود
آخر هو ثوب او حجر او غيرهما حتى لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شيء
ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كما ان الثوب ثوب بذاته وح كان
بياضا وابيض اذ البياض هو الابيض باعتبار التحصيل ولذلك لا يحمل
على مجموع العارض والمعروض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث
هو مادة للنفس ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم
فانه اسم له باي اعتبار اخذ فلذلك يحمل على المجموع اذا اخذ بشرطه وهذا
وان كان مخالفا لاقاويل المتاخرين حتى الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح
اليه كلام المعلم الثاني في المدخل الاوسط ويوافقه التعليم الاول بحسب
ترجمة حسن ابن اسحاق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل
والمنفعل والمضاف وغيرها واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها
كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت ونظايرها وتشهد به لفظة السلبية

من ذي فطنة قوية فان قلت من ينفي وجود الكلي الطبيعي يقول الموجود
في الخارج امر بسيط اذا وجد في العقل ينتزع منه الحيوان والناطق مثلا
فليس بالحقيقة جزئي للموجود في الخارج بل امرين منتزعين عنه كالاعمى
بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لم يكن زيد في حد ذاته حيوانا ولا
ناطقا لما علم من ان الماهية ليست من حيث هي الا هي فيكونان من جملة
العوارض والكلام فيما هو ذاتي له فان قلت لعله ينفي ان يكون شيء
ما من الكليات ذاتيا لموجود في الخارج بالمعنى الذي اعتبرتم قلت يلزم عليه
ان يكون اتصافه بجميع المفهومات الكلية معللا بعلة كما هو شان اللواحق
فيكون زيد كما يحتاج الى جاعل لجعله انسانا بالمعنى الذي اشرنا الى انه
حق بل المعنى الآخر اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المودخ
انه في حد ذاته امر آخر لا يقال لعل الجاعل ذاته لانا نقول ح يكون وجود
زيد متقدما بالذات على وجوده انسانا كما انه متقدم على وجوده فيكون
الانسان من اللواحق المتأخرة عن وجوده ثم ليس الكلام في خصوصيات
المواد بل نقول ما يقدم فيه الاحتمال لا يحكم عليه بانه ذاتي والكلام فيما هو
ذاتي والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات في ذواتها نبات
او حجر او ما يشبه ذلك وليست باشياء آخر صارت تلك الاشياء وعرض
ونحن انما ندعي ان وجود تلك الطبايع التي تلك الموجودات هي في حد ذاتها
هو وجود تلك الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القائل ينفي وجود الموجودات
الخارجية في العقل حقيقة لا يقال وجود الشيء متقدم على جميع الذاتيات
اذ العقل يحكم بانه ما لم يوجد لم يكن انسانا ولا غيره اذ ثبوت الشيء للشيء
فرع ثبوت المثبت له لانا نقول هذا وهم فاسد لان ما ثبوته للشيء

متأخر

متأخر عن ثبوته يكون من اللواحق الخارجة عنه لا محالة على ان الفطرة
السليمة تشهد بفساد تقدم الوجود على الذاتيات بل بمعيتها وبان من توقف
هذا التوهم ان يقال وجد فصار زيدا فيكون نسبة زيد الى نفسه نسبة
العوارض المتأخرة عنه فتأمل قوله هذا الكلام انما يلايم اقول نعم وهو مقصود
المص كما سبق قوله يعني من المعقولات الثانية اقول لا يقال ان العقلي
مركب من المعقول الاول والثاني فلا يكون معقولا ثانيا لان المعقول الثاني
يصدق عليه انه خارج محمول على الطبيعة بحسب وجودها في العقل والوصل
المعقولات الثانية ما هي مبداء الاشتقاق فمبداء المحمول انما ينتزع من
الطبيعة بحسب وجودها في العقل قوله لانا نقول لا معنى لكثرة اه اقول
لا مانع ان يمنعه اي ان يبين فان القدر الضروري هو ان الكثرة متألفة
من الوحدات واما انها متألفة من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة
وقد سبق ذلك ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود البسايط الخارجية
ببطلان الجزء وكذا على وجود البسايط الذهنية بمعنى انه لا بد ان
يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب هذا الوجود بجريان التطبيق
في الصور الذهنية واما على وجود ماهية لا يمكن للعقل تحليلها في ذاتها
الى امور فلا فان ذلك شبيه بالاجزاء التحليلية للجسم فلا محذور في عدم وقوفها
عند حد وبالجملة لا بد لذلك من بيان قوله يعني قد يفسر على وجه اه اقول
اشارة الى تأويل في عبارة المتن ليصح قوله الاول ما اختاره المص اقول
هذا ما اشرنا اليه سابقا انه مذهب المص وحققنا ما يندفع عنه الشبهة
قوله كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا اقول لا يخفى ان المعقولات
الثانية ما يكون الذهن ظرفا للاتصاف به على ما سبق تفصيله سواء

كان ذلك المفهوم في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا بهما
ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان منها سواء اعتبرت بحسب الوجود
الخارجي او غيره بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالظاهر ان المجعولية
بحسب الوجود الخارجي من المعقولات الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان
علة تامة للحاجة فلا يكون من الاتصاف بها الوجود الخارجي وح فلا يكون
الكلام على هذا التفسير صحيحا فتامل قوله ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها اقول لقايل ان يقول اذا سلم احتياج ماهية المركب
في ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها اياها
فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيط فان عدم احتياجها الذاتي الى الاجزاء لا ينافي
احتياجها الى امر آخر فلذلك هذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط قلنا
الاحتياج الذاتي الى الاجزاء لا يتصور فيه واما الاحتياج الذاتي الى غيرها
كجاعل يجعلها في ذاتها كما اثبت في المركب فلا نم انه غير متصور بل لا نجد
في هذا الاحتياج فرقا بين المركب وغيره وبالجملة لا بد له من بيان والوجه في
منشاء هذا القول ما قدمناه قوله وايضا لو صح نفي هذا الامكان عن
البسيط اقول يكون ممكنا لزم ان يكون واجبا فيتعدد الواجب ضرورة
تعدد البسايط اللهم اللهم الا ان يراد بالبسيط الحقيقي الذي لا تكثر
فيه بوجه من الوجوه قوله اقول لا يخفى على المتامل اه اقول لا يخفى على المتامل
انه ليس محصل توجيه القول الثالث ما ذكره كيف وقد صرح هذا القائل
بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله ينادي
عليه عبارته ان المركب يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه
الى البعض بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد

عليه

عليه ما ذكره نعم يتجه عليه ما اومانا اليه آنفا وقد حققنا جلية الحال بما
فتامل قوله بل اراد به حاجته في حد ذاته كما في المركب اقول تفسير
الامكان بالحاجة غير مصطلح لانها معلولة له على ان فيه ما مر من ان انتفاء
الحاجة الى الاجزاء لا ينفي الحاجة الى الفاعل وبلوح لي انهم نظروا الى انه في المركب
مجعولا ومجعولا اليه فان الاجزاء يصير بالانضمام ذلك المركب فيتصور فيه
الجعل بخلاف البسايط اذ لا يتصور هناك مجعول ومجعول اليهما فلا يتصور
فيها الجعل بناء على انهم لم يفهموا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق وح
مرادهم بالامكان ما هو كيفية نسبة كون شيء ما ذلك الشيء وزعموا ان
الاجزاء يمكن كونها ذلك المركب بالانضمام وليس في البسيط شيء يكون كونه
اياه ممكنا وعلى هذا فالجواب ان جميع الاجزاء عين المركب كما هو المشهور فلا
يتصور جعله اياه كما في البسيط بعينه والاجزاء المادية فقط لا يصير عين
المركب الا بالعرض ومثل ذلك الصيرورة متصور في البسيط وايضا ان
عدم تحقق هذا الامكان في البسيط مم اذ السواد اذا كان ممكن الوجود
كان كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجده الفاعل اصلا فلا يكون
السواد سوادا والا تناقض فيه قوله ثم ان كل واحد من عدم اه اقول
انما يحتاج الى ذلك اذا اثبت ان عدم الشيء المعين امر شخصي ودون
اثباته خرط القتاد لا يقال لو لم يكن شخصيا لكان عدمه المستند الى عدم
علة احد العلل غير العدم المستند الى عدم علة اخرى لجاز ان يتصف
شخص آخر من العدم اذا انتفى جزء آخر لانا نقول الملازمة ممنوعة اذ كلية
الشيء لا يستلزم جواز تعاقب افراده وهو ظ ثم الظ كما اسلفناه ان عدم
كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استتباع عدم المعلول بل عليه

انتفاء احد علل الوجود بل انتفاء علته التامة المستلزم لانتفاء احد
العلل فتذكر قوله ان كان بينهما مغايرة في الوجود بين اقول لما علمت
الفرق بين الجنس والمادة وان ما هو جنس ليس جزء وما هو جزء
ليس جنسا فلا شيء عندك من هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع ما
فيه من المناقشة التي لا تخفى على الفطن فان قلت المادة العقلية الحرفية
التي يفرضها العقل في البسائط كاللون في السواد مثلا غير متميز في الوجود
الخارجي كما صرح به الشيخ فيما نقله سابقا فالجزء العقلي مطلقا لا ينعدم
في الوجود بين قلت لا تركيب هناك حقيقة فان ذلك امر يفرضه العقل
فيه بضرب من التحليل وسلم ان اطلاق التركيب عليه وعلى غيره على سبيل
الاشتراك بل اطلاقه على ذلك على سبيل المسامحة وكان في عبارة الشيخ
المنقولة ايماء الى ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم لو تنزلنا عن هذا
المقام اخترنا المعنى الثاني والايراد النقض بالعلة المعدة كما ذكره الشارح
لان المعد لوجود شيء في الخارج ربما يتقدمه بالوجود الذهني لجواز كون
موجود ذهني معدا لموجود خارجي وكذا الكلام في العكس واما ما هو
جزء للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الذهن فلا بد ان ينعدم في الوجود
الذهني وكذا ما هو جزء له بحسب الوجود الخارجي فالوجود المأخوذ
في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل في الوجود الذي هو جزء بحسبه هو
وجود الكل ولا يجب في المعد للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج
تقدمه عليه بحسب الخارج ولا في معد وجود شيء في الذهن ان يكون
متقدما على ذلك الشيء بحسب الذهن قوله بل يجب تصور الماهية اقول
ينبغي اسقاطه فانه ما لم يتصور الذاتي بخصوصه لم يتصور اثباته وتصور

الماهية

92

الماهية لا يستلزم تصوره الا في ضمن الكل اجمالا وذلك لا يكفي في الحمل اذ المخطر
بالبال ههنا هو المجموع ولا شك في امكان تعقل النوع مع عدم اخطار الجنس
بالبال قال في هذا الموضع من الشفاء فيجب ان يكون من المقدمات معقولة
مع تصور الشيء بحيث لا يحمل وجودها له ولا يجوز سلبها عنه حتى يثبت الماهية
في الذهن مع رفعها في الذهن بالفعل ولست اعني بحصولها في العقل خطورها
بالبال بالفعل فكثير من المعقولات لا يكون خاطرة بالبال بل اعني انها لا يمكن
مع اخطارها بالبال واخطار ما هي مقدمة بالبال حتى يكون هذه مخطرة
بالبال وذلك مخطرا بالبال بالفعل ان تسلبها عنها كانك تجد الماهية بالفعل
خالية عنها مع تصورها ثم قال مكررا لذلك وقد علمت اني لست اعني ان يكون
اذا تصورت الشيء بالفعل ملحوظا اليه يكون مع ذلك تصورت افراد
المقومات له بالفعل فتم بالتمام ملحوظ الاجزاء لذهنك بل اعني بذلك انك اذا اخطرت
الامرين بالبال لم يمكنك ان تسلب الذي هو مقوم عن الذي هو مقوم
سلبا يصح معه وجود ماهيته في الذهن من ذهنه وجود ما يقومه فيه
قوله فان لها صورا اجتماعية متحققة في نفس الامر كما في البيت اقول اراد
بنفس الامر ههنا الخارج بقرينة السابق فان جهة الوحدة في العسكر ايضا متحققة
في نفس الامر مثل الاجتماع والتعاون ونحوهما ثم وجود الصورة الاجتماعية
في البيت مبني على ان صورته الوضع المخصوص وهو موجود في الخارج قوله
قلنا لا استحالة في ان تركيب جوهر اقول فان قلت كيف يعلم في ذلك ما
اشتهر بين الحكماء من ان جزء الجوهر جوهر حتى انهم يستدلون بكون
الشيء جزءا للجوهر على جوهريته وكذلك الشيخ وايضا الشيخ صرح في الهيات
الشفاء على ان الجسم يحمل على مجموع الهيولى والصورة والاعراض ثم اورد

على نفسه انكم قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان
للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس واجاب عنه بان معنى كلامهم ان
طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا تحتاج في ان تكون انها طبيعة الجنس من حيث العموم
الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا تبقى على الجملة فانه لو كان لا تبقى على الجملة
لم تكن محمولا على الشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة
فتلك الاعراض خارجة عن ان تحتاج اليها الجسم مثلا في ان يكون جسما الا ان يكون مخصصا
وليس في ذلك انه اذا كانت هذه فليس يبقى عليها الجسم بهذا الكلام هو انه صرح في مواضع
بان جزء الجوهر جوهر قلت الذي يتلخص من كلامه ان العرض لا يكون جزءا للحقيقة النوعية
الجوهرية بمعنى ان انضمام العرض الى الموضوع لا يحصل نوعا واحدا حقيقيا
وذلك لا ينافي دخوله في الشخص او الصنف كما صرح به ههنا واما ما رأى
تحقيق ذلك في المنطق حيث حقق ان ليس كل معنى اقترن بمعنى يوجب
ان يجعل له ذاتا احدية يصلح ان يجعل مستحقة لوقوعه في جنس مفرد والا
لكان الانسان مع البياض بل مع العلاقة ذاتا متحدة وهي كلية فيكون
نوعا فيه الا انه نحن قال واذا تشبث ان يعلم ان كون الشيء ذا بياض
ليس يؤدي الى اتحاد فانظر هل كونه ذا بياض يجعل الشيء محصلا موجودا
بالفعل فعل فصل اللون باللون وفعل فصل الحيوان بالحيوان فتجد
الشيء انما يتحصل شيئا بان يصير جسما او شيئا آخر ثم يلزمه ان يعرضه انه ذو
بياض هذا كلامه وبهذا التفصيل يندفع التدافع بين كلاميه قوله ولا
ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع اقول فيه نظر لانه حقق آنفا ان
كلا من الاعدام بشرط تقدمه على سائر الاعدام علة تامة فلا يكون هو وحده
علة تامة والجواب ان حاصل كلامه بعد سوال الايراد ان كلا منها مع

مع هذا الشرط علة تامة فيعم الحال الفرق الى ان كلا من الاعدام بشرط
سبقه على سائر اعدام الاجزاء علة تامة في مرتبته بدون مداخلة سائر
الاعدام وليس حال وجود الاجزاء كذلك اعني انه ليس وجود جزء بشرط
ما بدون مداخلة سائر الاجزاء علة تامة في مرتبة من المراتب والحاصل
ان المعلول قد يستغني في عدمه عن عدم جزء ما من الاجزاء ولا يستغني
في وجوده عن وجود شيء من الاجزاء فعد سياق الكلام اولا على المسامحة
والاجمال ليورد عليه السوال ثم يفصل المقصود في الجواب ثم انا قد اشرنا
فيما سبق الى ما سو الحق في هذا المقام فليكن على ما ذكر منك قوله ومع
انه اعني تقدمه بحسب الوجود الخارجي اقول فيه بحث لان التقدم الخارجي اللازم
للجزء على ما حققه آنفا بمعنى انه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان متقدما
فاذا لم يكن له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون لم يكن متقدما ويلزم ان
لا يتحقق الاستغناء عن الوسط في الثبوت والجواب ان التقدم المفسر
بالحيثية المذكورة سبب لذلك الاستغناء وان لم يتحقق التقدم بالفعل وح
يبقى النظر في ان الاستغناء مستندا الى تلك الحيثية فتدبر فيه فغيه ما فيه
قوله وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار اقول فان قلت القسم
الاول ايضا مختص باللوازم والآثار فان العسكر والعشرة مختصان بلوازم
وآثار لا يوجد لغيرهما قلت المراد باللوازم والآثار لوازم وآثار لا يكون عين
مجموع آثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم للصورة الحاصلة بالتركيب
كما يشعر به العبارة وليس في العسكر والعشرة الا اجتماع لوازم الآحاد
بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء كالياقوت
مثلا ولعل هذا معيار العلوم لتغاير الوحدة الحقيقية قوله فانه يعلم خفي

التصديق لخفاء تصورات اطرافه اقول لا طائل تحته اذ ظاهر ان هذا التمثيل
لا يزيد خفاء تصورات اطراف ذلك التصديق بل انما يزيد الخفاء عن نفس الحكم
فان بذكر الجزئيات التي صارت في مبداء النظر معدة لنقيض الحكم الكلي يعيد
النفس يستنكر ذلك الحكم بل ربما صارت تلك الجزئيات معدة لنقيض الحكم الكلي
في الخارج فان الصور تحتاج الى تلك المواد من غير عكس قوله فيه نظر لان الحال المحتاج
الى المحل من غير عكس عرض عندهم فالصواب ان يقال ان المواد تحتاج الى تلك
الصور في تحصلها النوعي المعدني والنباتي مثلا كما علم من كلام القوم
وقد سبق مع ما فيه وح لا يلزم كونها اعراضا ويكون مثال الاحتياج من
جانب واحد النسبة الاجتماعية التي هي عرض قوله وقد تحيرت افهام العلماء في
كيفية تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة اقول وانت خبير بان ما هو جزء حقيقة
ليس بمحمول وما هو محمول ليس بجزء حقيقة فاطلاق المحمول على الاجزاء مسامحة
نظرا الى اتحاد الجزء والمحمول بالذات وان اختلفا بنحو التعقل والاعتبار
وعند هذا لا تركيب لا اشكال في التركيب العقلي كما سبق تفصيله فان
قلت ما الذي تختاره من الاحتمالات الاربع قلت الاجزاء الحقيقية اعني
المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب
والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل فيحملان عليه
فان قلت فيلزم من وجود الجنس والفصل بوجود واحد المحذور اللازم
من الاحتمال الاول وهو وجود الكل بدون الجزء او قيام الواحد بامور
متعددة قلت طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه
لا يغاير الفصل لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء مثلا
اذا انضم اليه الناطق فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه وتحصله لا من حيث

انه امر آخر

انه امر آخر يحصل منهما امر ثالث ومن ثم قال في الشفاء ولو كان للجسمية
التي بمعنى الجنس وجود محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود
النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت سابقة بالزمان بل وجود
تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي العقل ايضا
الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من الاشياء للجسمية التي هي
طبيعة الجنس وجودا محصلا اولا وينضم اليه شيء آخر حتى يحدث الحيوان
النوع في العقل فانه لو جعل ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير
محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل ايضا بل انما يحدث الشيء
الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود والعقل معا اذا انقدح النوع بتمامه
والا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه
وجزءا منه من الجهة التي اومانا اليه انتهى كلامه اقول فالوجود انما يعرضها
من حيث الوحدة لا من حيث التمايز ونظير ذلك بوجه الصورة الجسمية الواحدة
يعرض للهيولى التي هي معروض الانفصال اعني الصورتين لا من حيث انهما
متكثرة بل الوحدة والكثرة انما يحصلان بسبب وحدة الموضوع وكثرته كما في الهيولى
بسبب وحدة الصورة وكثرتها فتأمل قوله وذلك ان هذه الاجزاء اما ان يكون
صورا اقول في هذا التحرير نظر لانه ان كان المراد بقوله اما ان يكون صور
الامور متعددة ان يكون صورا علمية لمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم
الثاني لان الاجزاء لما كانت متغايرة في المفهوم فيكون باعتبار وجودها في
الذهن صور المفهومات متعددة بالضرورة وان كان المراد ان يكون صادقة
على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة على
امر واحد هو الماهية القسم لا محالة اذ الكلام في تلك الاجزاء فيكون

من القسم الاول الثاني البتة وايضا لا يكون القسم الاول الخارج من
التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان المعتبر في القسم الاول ان يكون الامور المتعددة
التي يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود وليس كذلك هو الاحتمال الاول
بل هو ان يتحد تلك الاجزاء في الوجود مع اختلافها بالماهية وان كان المراد اعم
من المعتبر فلا يبقى بين القسم الاول والثاني لا يجوز ان يكون صور الامور متعددة
بالمعنى الاول وصور الامر واحد بالمعنى الثاني فيكون متخالفة في المفهوم متحدة
فيما صدقت عليه ويمكن ان يقال بعد اعتبار المعنى الثالث الا ان المعتبر في القسم
الثاني ان لا يكون صور الامور متعددة بل لامر واحد صرح بظاهر التقابل فتدبر
ثم ان سيد المحققين قدس سره حصر الاحتمالات في الثلثة ما خلا الثالث
في كلام الشارح ولم يقسم الاحتمال الثاني الى قسمين وذكر اولا ما هو الثالث
في كلام الشارح وارد عليه الرد المذكور ولم يدخله في الاحتمالات لانه عنده
اما راجع الى الاحتمال الثاني او خارج عن المبحث اعني الاجزاء كما يظهر من الرد
قوله اقول ويستفاد منه لو **اقول** اقول التحقيق ان معنى المشتق لا
لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما ما يعبر — مثلا
عنه بالفارسية سپيد وسياه وامثالها ولا يدخل في مفهومه الموصوف
لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل في مفهوم الابيض مثلا الشيء كان معنى
قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه الثوب بخصوصه
كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى المشتق
هو المعنى الناعت وحده ثم العقل يحكم بالبديهة او البرهان ان بعضا من
تلك المعاني لا يوجد الا ان يكون تابعا بالحقيقة لغيره مقارنا له ناعتا فيها … لا بالذات
وتسميته بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون

هناك

هناك شيء ابيض او اسود وبهذا الكلام ان العقل الحكم بالنظر الاول
على ان الخشب مثلا ناعت لغيره ثم اذا لاحظ البرهان الدال على ثبوت الهيولى
يحكم بان هناك شيئا صار خشبا بالعرض ومن هنا يظهر ان الاعراض هي المشتقات
او ما في حكمها كالسواد والبياض او حمله ولا لكن امكن النزاع بعد تصور بعضها بالكنه
في عرضيته ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا
لا يشك في ان التلون بالمعنى الذي في ضده ليس جوهرا قائما بذاته وقد سلف — والتكم ح
مثاله وان كان خلاف ظاهر كلام الشيخ والمشاهير لكنه مما افصح عنه العلماء
والفطرة السليمة تساعد عليه وليس مما يؤمن بما بيّن في الشفاء
بل انتصب بذلك اقوال آخر وكل ميسر لما خلق له **قوله** وهذا هو القول
بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج **اقول** اقول لا يخفى ان اصحاب هذا
القول ينفون وجود الكلي الطبيعي فتلك الاجزاء غير موجودة في الخارج
عندهم فلا يكون عين المركب في الخارج ومتحدا معه في الجعل الايجادي بل هو
ان وجود الشخص ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد هو للشخص
بالذات واما بالعرض وح يكون صحة الحمل باعتبار هذا الاتحاد **قوله**
والاشكال فيه الا ما سلف **اقول** بل فيه اشياء آخر مثل ان يكون الحكم
باتحادها مجازا من قبيل الحكم باتحاد الجالس الموجود بالمعدوم في الوجود
لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي منتزعة
منه كالخارج به فيكون تسميته بالاجزاء مجرد اصطلاح وان يكون العقل
لا ينال ما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة
منه فيكون وجود الامر الخارجي في العقل مجازا عن وجود ما انتزع منه
وان يكون تلك الذات البسيطة الشخصية مسلوبة عنها هذه الاجزاء

كما وقع في الالوان فان جنسها
عند جمهور الحكماء ومع ذلك
نازع بعض العقلاء
في عرضيته صح

من حيث هي كما في العواطن وقد مر تفصيل بعض ما فيه قوله والا
يلزم ادراج المساوية في المباينة اقول يمكن ادراجها في المتداخلة بان يعني
اعتبار العموم والخصوص وجودا مع قسم من اعتبارهما عدما وهو
التساوي منشاء والقسم الآخر من اعتبارهما عدما منشاء التباين
لكن لما كان الظاهر ان اعتبارهما وجودا منشاء التداخل واعتبارهما عدما
منشاء التباين لم يلتفت الشارح اليه قوله وقد يوخذ موادا اقول علاج
ان الفصل باعتبار التحصل صورة ولذا اشار اليه المص وقد سلك هنا طريقة
الاكتفاء قوله مع ان الانسب كان تقديمها لان التداخل وجودي والتباين رفعه
اقول بمعنى منع الخلو قيد بذلك اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط وان
كان بينهما في الواقع منع الجمع ايضا كما يشعر به الدليل المذكور قوله وايضا
لو تم هذا الدليل الدال على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا
اقول ان ذلك الدليل مبني على ما تقرر من كون الجوهر جنسا للماهية فانه يلزم
عند المستدل تركب الجوهر المخصوص من الجوهر المطلق وهو فيه لا يجري في
الانسان قلنا يجري مثله لان الانسان نوع للماهية فما هو جوابه ههنا فهو
جوابنا هناك قوله اذ قلنا انها لا يمتاز بنفسها اصلا اقول هذا
سخيف لان ذاتها لا يوجد في غيرها وان كان كل من الجزئين كذلك فكيف
يقال انها لا يمتاز بنفسها قوله واما اذا فاتت وبافلان تلك الماهية
المركبة له اقول هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على تركبها من
جنسين لا من جنس وفصل بل على انحصار اجزاء الماهية في الجنس
اذ قد اعتبر في الفصل ان يكون تمام المشترك والدليل ينادي الى كون
كل منهما تمام المشترك فلا يكون فصلا لحصول التقريب قوله والجواب

انا لانم

انا لانم ان الجزء الآخر مميز الماهية له اقول هذا المنع لا يقدح في اصل
الدعوى وهي ان ما لا جنس له لا فصل له لان الماهية لا يكون لها فصل
وان اخذ بالمقدمة الماخوذة في الدليل وهي ان الماهية اذا تركبت
من جزئين محمولين فلابد ان يكون تركبه من جنس وفصل والذي يجر المعلل
هو القدح في جنسية احدهما الا في فصليته فتدبر قوله كيف وهو صادق على
ذلك الجزء ايضا وان كان صدقا عرضيا اقول لقائل ان يقول المعتبر في الفصل
ان يميز الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا في قوام غيرها فيكون تلك الماهية
اذا اعتبرت في ذاتها مشتملة عليه دون غيرها من الماهيات وهذا القدر يكفي
في تحصيل الماهية وان فرض وجود الفصل في غيرها بطريق العرض فان ذلك
لا يقدح في تحصيلها وامتيازها عن غيرها بسبب الفصل الا يرى ان عروض نفس
الماهية لغيرها لا يقدح في امتيازها عن غيرها بحسب الفصل ولا يلزم من ذلك
اعتبار الذاتية جزاء للفصل قوله وايضا مشاركة الماهية احد اجزائها لها | اقول
كيف ولو وجب ذلك لكونه جنسا لا نحصر جزء الماهية في الجنس فان الناطق
مثلا تمام المشترك بين نفسه وبين الانسان وعليه القياس قوله فاما ان يكون
بينهما عموم من وجه او عموم مطلق له اقول هذا بيان للحال لا دليل على المدعي
لما سبق الى بعض الاوهام قوله اورد الاعتراض المذكور بان الحال له اقول
ليس كذلك فان حاصل هذا التقرير ان الجنس لو حصل بالفصل وحل اي ارتفع
ابهامه به لزم تحقق النوع بدون الجنس الآخر لان الجنس اذا ارتفع ابهامه
صار هو مع تحصله امرا رافعا ابهامه نوعا من دون مداخلة ما هو خارج
عنهما ولظ سياقه دعوى بداهة هذا الحكم والترديد في معنى التحصل انه رفع
الابهام او تحقق النوع لا يجري على هذا التقرير اصلا لانه عين فيه ان المراد
المقصود

رفع الابهام وادعى ان ارتفاع الابهام بدون الجنس ليلزم تحقق النوع بدونه
بناء على انه دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل داخل في النوع قطعا فمن
اراد التعويض قطعا لهذا التقرير فليس في طبقته الامنع بداهة الملازمة التي
ادعيت فيه بين رفع الابهام بالفصل وحده وتحقق النوع بالجنس معه من غير
مداخلة غيرهما ان قبلح المنع واما الاعتراض الآخر فهو في قوة ما اورده القائل نفسه
على هذا التقرير بل داخل في كلامه حيث صرح بان هذا التقرير انما يتم في المتساويين
وهذا يشعر بانه لا يتم في غيرهما سواء كان اعم واخص مطلقا او من وجه وقوله
اما اذا كان احدهما اشد ابهاما ما يشتمل على الصورة ايضا لانها كل واحد
منهما اشد ابهاما من جهة عمومه وقد اكد هذا الاشعار تقدير كان يكون
احدهما مطلقا ولم يقل بان يكون واما تقريره الاول فمبنى على ما قررته من انه
لا دخل لما هو خارج عن المحصل والمحصل في النوع فالمنع لو توجه على المقدمة
المبني عليها لا الى ما ذكره فتبين ان كلام هذا القائل ليس في مرتبة اصل
الدليل كما زعم الشارح **قوله** فانى على هذا التقدير **اقول** على تقدير كونهما
جنسين بان لا يكون بين الانسان والملك مشترك ذاتي سوى الناطق
يكون ان جنسين له لا فصل له سواهما فان هذا التقدير اشارة الى كون
الجنسين في مرتبة مثل الحيوان والناطق على تقدير اشتراكه لا الى مجرد
ما سبق من اشتراك الناطق بين الانسان والملك فافهم **قوله** ويرد
عليهما انه لا يلزم من كون جزء الماهية اعم لو **اقول** اذا كان عمومه بوجوده
لنوع آخر وكان غير داخل الا في قوام تلك الماهية كان مساويا للجزء
الآخر من حيث الصدق الذاتي وان لم يكن مساويا له في مطلق الصدق
ولعل مرادهم باعم الذاتيات الاعم من حيث الصدق الذاتي او العرض

بطبق

97

بطريق العروض المحتاج الى مميز ذاتي الا يرى ان عروض العارض نفسه
لغيره لا يحوجه الى المميز فصلا عن عروض جزئه مما ذكره داخل في المعنى المراد
من المتساويين فصدق مع الايراد فتامل **قوله** ولا يحسن المطابقة بين
المثال والممثل لان الممثل بعنوان في كل من الجنس والفصل عقليا وطبيعيا
وهذا المثال للكلي العقلي والطبيعي والمنطقي **قوله** فلا يكون الفصل
محصلا له **اقول** اراد بالتحصيل رفع الابهام فالملازمة ممنوعة لجواز افتقار
الفصل في نفسه الى الجنس والفصل ثم يفتقر الفصل الى الجنس كما ان الجنس
يحتاج الى الهيولى والصورة ثم يفتقر احدهما على الآخر **قوله** بل يقال
لو كان الجنس او شيء من اجزائه **اقول** فيه نظر لانه اذا لم يكن المجموع
تمام المشترك وكان مختصا بالماهية كان فصلا لا محالة اذ لا معنى للفصل
الا ذاتي كذلك **قوله** وايضا لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين
وانه باطل قطعا لا بد له من بيان فان دعوى الضرورة ممنوعة والا شيء من
الجنس واجزائه بداخل في الفصل على ما تبين اقول لم يبين كما لكنه
لما تبين ان التركيب العقلي بالحقيقة انما يكون فيما له مادة وصورة
وان الجنس هو المادة المأخوذة لا بشرط والفصل هو الصورة كذلك
يسهل كثير من المطالب المذكورة في هذا الباب مثل امتناع الجنسين في
مرتبة وعدم تعدد الفصل القريب كامتناع هيوليين وصورتين في مرتبة ومثل
امتناع تركب الماهية من اجزاء غير متناهية الى غير ذلك قال في الهيات الشفاء
واما العلل الصورية فمفهوم هاهنا مما قيل في المنطق ومما علم من تناهي الاجزاء
الموجودة للشيء بالفعل على تركيب طبيعي وان الصورة التام للشيء واحد
وان الكثير فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي

٦

الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبعي فقد علم بماهيته قوله وفيه نظر لما سبق من ان
الجزء العقلي اه اقول قد مر الكلام قوله ولو سلم فذلك الشيء اقول لا يخفى ان
الشخص قد يعتبر في كمه وكيفه واينه وكذا في ساير اعراضه مع بقاء تشخصه فلا يكون
الاعراض مشخصة بالحقيقة بل المشخص بالحقيقة هو نحو وجوده الخاص به قال الشيخ
ابو نصر في تعليقاته هوية الشيء وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته
ووجوده المنفرد له كلها واحد ثم هذه الاعراض مشخصة عندنا بمنزلة العلامات
التي يعرف بها الشخص فلذلك قد يلتبس علينا الشخص عند تبدل الاعراض
وتشابهها في كونها وجودية او عدمية بمعنى كونها عدم شيء ليس لا يتقيد
المنع والكلام بعد تسليم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر فافهم قوله وكل موجود
سواء كان في الذهن او الخارج لا بد له من تشخص لا ينتقض بالكليات الموجودة
في الذهن فان لها تشخصات من حيث انها صورة تشخصية في نفس شخصية
وان كانت كلية من حيثية اخرى قوله لان الحال في الشخص لافتقاره اليه يكون
متاخرا اقول لا يتم هذا في الحال الجوهري فانه متقدم على المحل عندهم بحسب
الوجود قوله اذ لو كان نوع كل اقول فيه نظر لجواز ان يتعدد افرادها
يحل فيها الكل منها في تشخصه فيستند تعدد ما يحل منها الى تعدد المادة و
تعددها الى ماهياتها ولا محذور فيه والاولى ان يقال كون نوع مادة كل شخص
منحصرا في شخصها خلاف مذهبهم اذ عندهم ان الاشخاص العنصرية متشاركة في الهيولى
قوله يقال باعراض يلحقها اقول هذا ينافي ما ذكروا في اصل الدليل من انه لا يكفي
استناد التشخص الى ما يحل في الشخص كما لا يخفى وكيف يقال على الشخص لا يجوز
ان يكون امرا حالا في الشخص لامتناعه فعلته المادة المتشخصة بما يحل فيه
وهل هذا الا صريح التناقض ثم اقول الاولى في الجواب ان يقال المادة لا يتكثر بذاتها

بل انما يتكثر

بل انما يتكثر بعوارضها وتكثر تلك العوارض مستند الى الاستعدادات المتعاقبة
فالمادة مع كل عرض من تلك الاعراض القائم بها تتشخص تعدد من الافراد فلتشخص تلك الافراد
بالعوارض الحالة قوله لا الحالة في انفسها وليست تلك الاعراض مشخصة للمادة فيندفع
التدافع المذكور ولا يرد ما اورده صاحب المواقف اصلا وانت تعلم انه اليصلح توجيه
كلام المتن لكن يتجه يكون تشخص المادة بالاعراض الحالة الا ان يتكلف بان المراد انها
لوازم تشخصاتها الحقيقية فهي تشخصها عندنا ولا يخفى عدم بلاغته لان البحث فيما هو المتشخص
الحقيقي فتامل قوله ولا يرد عليه الاعتراضات الواردة هناك اقول في البحث المذكور
وهو عطف على جملة عطفه فلو تم هذا تم ذاك لا على الجملة الف والمعنى وفي بعض النسخ
ولا يرد عليه الاعتراض الوارد هناك والحال واحد وسواء ان لا يرد هناك اعتراض غير
ما ذكر في ذلك البحث قوله ولا يمكنهم تعميم المادة اقول بل ان يقال انهم اثبتوا على
زعمهم جوهرا بسيطا ليس متقوما بما يحل فيه ولا متقوما بمحله وسموه عقلا فلذا الجوهر
لا يجوز تعدد الشخص لبرائته عن المادة فيصح التفريع نعم يبقى الكلام في اثبات
ذلك الجوهر وهو شايع ولم يدعوا امتناع جوهر غير حال مولف من جوهرين يحل
احدهما في الآخر ولا يمهم ذلك ويوجد فلا مانع من ان يدخل الحال في الصورة و
المحل في المادة وان لم يدخل المركب في الجسم فيبقى الكلام في حد المركب في الجسم
فتامل قوله فلم لا يجوز ان لا يكون تعتبر الكل بالكلي اقول لا يخفى ان خلاف بالحكم به
البديهة على انا نقول كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه فيمكن فرض
صدق كل الكليين على افراد الآخر وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو اخص
الطاير الولود شخص فنقول يمكن فرض صدق الطاير على جميع افراد الولود وهذا
الغرض ينفي فرض صدق الطاير الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق
الولود على جميع افراد الطاير لا يقال فرض صدقه على ذوات الافراد لا يمكن لا فرض

صدقه عليهما مع وصفه مثلا في المثال المذكور يجوز فرض صدق الطاهر على
ذوات افراد اللؤلؤ والا عليهما بشرط كونهما لؤلؤا فلا يتضمن فرض اشتراكهما بجميع
الطاهر واللؤلؤ ونفسهما الا انا نقول ما يكفي فرض صدقه على كثيرين بعكس فرض صدقه
على كل شيء باي اعتبار آخر الا يرى ان ج ليس ب بل ليس ج من افراد الوضعية
لج فتأمل قوله فان قيل فعلى ما ذكرتم انه متى ان تقييد الكل بالكلي لا يفيد الجزئية قوله
فيلزم عند تعقل متشخص ان يعقل اشخاص متناهية اقول في بحث اعلام نظر اذ الاولى
ان يقال لو كان لكل شيء ماهية كلية فلا يتحقق الجزئي اصلا لعدم الانتهاء الى ما هو
جزئي بذاته ويظهر ذلك بان يعرض سلسلة غير متناهية من المفهومات المتصادقة وكل
واحد منها كلي والغرض ان تقييد الكل بالكلي لا يفيد الجزئية فيكون مجموع تلك المفهومات
من حيث المجموع كليا قوله بما عرفت من تقييد الكل بالكلي اقول وبحث لان اللازم
من تشخص كل منهما بذات الآخر ان يكون كل منهما علة لتشخص الآخر ولا يلزم منه ان يكون
تقييد الكل بالكلي مفيدا للجزئية بل ان يكون وجود كل منهما مفيدا لتشخص صاحبه
ولا استحالة فيه الا ان يثبت ان التشخص متقدم بالذات على الوجود وهو غير الوجود
كما نقل عن الفارابي حتى يلزم كون كل منهما علة لوجود الآخر بالذات او بالواسطة
لكن لم يثبت ذلك عند الشارح ومن يحذو حذوه ايضا ما ذكره في مثال امتياز كل
من الشيئين بالآخر من الطاهر اللؤلؤ غير مطابق فان احدهما لا يفيد امتياز
الآخر اصلا بل كل منهما امر ممتاز عن غيره والجواب ان المراد بامتياز كل من
الشيئين بالآخر ان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز لم يكن حاصلا بدون
ذلك التقييد كما في المثال المذكور فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر اخص
مما كان قبل التقييد ولا يتأتى مثل ذلك في التشخص بان يحصل بانضمام امرين غير
متشخصين تشخص كل منهما والا لزم ان يفيد تقييد الكلي بالكلي قوله ولا يخفى على

المتأمل

المتأمل ان عدم اعتبار له اقول المشهور في النسب بين الكليات
اعتبار صدقهما وكذبهما في الواقع سواء اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالها
بحسب الاعتبار ويحصل النسب بينهما بحسبه كما يجب فيه وله نظاير في كلام القوم
فيما سبق قوله اعني اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي اقول لا يقال هو من حيث
هو لا واحد ولا كثير كما انه بهذا الاعتبار لا متشخص ولا غير متشخص وهو في الواقع
متشخص كما انه في الواقع واحد فلا تخلف لاحدهما عن الآخر لا بحسب الاعتبار ولا بحسب
الواقع لانا نقول هو من حيث هو واحد في الواقع وليس متشخصا في الواقع
واحد فلا تخلف ايضا بل التشخص انما هو للانسان بشرط التشخص لا يقال اذا كان
الانسان الملحوظ متشخصا صدق ان الانسان من حيث هو متشخص لانا نقول الاحكام
العقلية تختلف باختلاف الاعتبارات الا يرى ان الانسان الملحوظ مقيد وليس الانسان
من حيث هو مقيدا اذ السر في ذلك ان المطلقة والمخلوطة متغايران بحسب الوجود العقلي
باعتبار وان اتحدا فيه باعتبار آخر فيختلفان في الاحكام لانه بذلك الوجود بحسب ذلك
الاعتبار قوله فان الموصوف بالكثرة له اقول فان قيل ان اراد بقوله ان الكثير من
حيث هو كثير ما يقال في التمييز بين الماهية والعوارض حيث قيل الانسان ليس من حيث هو
انسان الا واحد ولا كثير فليس الكثير من حيث هو كثير موجودا ولا معدوما وبهذا المعنى
على قياس ما يقرر هناك بل هو بهذا الاعتبار كثير فقط وان اراد انه في الواقع موجود
فهو في الواقع ايضا واحد لا كل شيء فله وحدة قلنا نختار الثاني وموضوع الوحدة غير موضوع
الكثرة بالاعتبار وان اتحدا بالذات فالكثير من حيث هو كثير موجود في الواقع وليس
واحدا في الواقع بل هو من حيثية اخرى معروض الوحدة والحاصل ان موضوع الكثرة
غير موضوع الوحدة اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بينه وموضوع الوحدة لتحقق
المنافاة بين الكثرة والوحدة وفيه نظر لان المنافاة لا تستلزم مغايرة موضوعيهما

لجواز ان يتعاقبا على موضوع واحد وما ذكروه من امتناع تعاقب الوحدة
والكثرة على موضوع واحد على تقدير تمامه لا يتم في الوحدة بالموضوع والمحمول كما سيذكره
وجوابه ان المنافاة يستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وبذلك يتم الغرض ويمكن
الجواب عن اصل السوال ان يقال المراد معنى القضية الوصفية الممكنة وهو ان الكثرة بشرط
دليل الكثرة يمكن وجوده ولا يمكن اتصافه بالوحدة المقابلة لها للمنافاة بينهما وبهذا
يندفع ما يترائى من ان الدليل لا يدل على مغايرة الوحدة المطلقة للوجود اذ الكثرة
المقابلة لا وجود له ضرورة ان كل موجود فله وحدة باعتبار فالكثرة الذي لا يكون
واحدا اصلا لا وجود له اه اذ محصل الدليل ان الوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها
لكن يبقى المناقشة في ظاهر العبارة فان الكثرة بالمعنى المقابل للوحدة المطلقة ليس
بموجود اصلا فيجب حمله على ان وصف الكثرة لا يتابى عن ايضاح بالوجود فتامل قوله
والحكماء ربما ذهبوا اقول يعني انهم لا ينازعون في عدم كون التفريق اعداما بالكلية
وان نازعوا به بقاء الجسم بكلا جزئيه والقدر الضروري المتفق عليه بين العقلاء
والمليين هو عدم انتفائه بالكلية واتحاد ماهية الكثرة ان مع ميانه الجزء اما من
حيث الصورة او من حيث المادة وان اختلفوا في تعيين احد الامرين فهذا الكلام
كانه جواب لسوال يستشعر ههنا وتقريره لما ذهب الحكماء الى ان الجسم ينعدم
بالتفريق عندهم اعداما بالكلية فدفع بانهم يثبتون هيولى باقية في الحالين
ويجعلونها موضوع الكثرة والوحدة فلا يكون التفريق اعداما بالكلية والا نسلم
ان الوحدة الصورية وقد زال وجود تلك الصورة بزوالها على مذهب الحكماء
وانما بقي المادة التي ينسب اليها تلك الوحدة بالعرض فلو كان الوحدة عين
الوجود لم يلزم محذور بناء على اصلهم لا زعمه زال وحدته بالذات زال وجوده وانما
الباقي ما هو معروض تلك الوحدة بالعرض وذلك لا ينافي كونه الوحدة عين الوجود

وسيجيء

وسيجيء ما يتعلق بتحقيق ذلك قوله ولا يمكن تعريفهما الا باعتبار اللفظ اقول فيه
بحث لجواز كونهما بديهيين بالكنه وكسبيين بوجه ما فيمكن تعريفهما تعريفا حقيقيا و
ايضا البديهي ما لا يحتاج الى النظر لا ما لا يمكن حصوله بالنظر فيجوز ان يكون
لحصوله طريق غير النظر فيحتاج الطالب لطريق النظر فيعرفه والظاهر ان الحد اضافي بالنسبة
الى التجديد فيندفع الاول والمراد بالبديهي ههنا حصوله في العقل من غير كسب كما يقال
في الوجود وغيره من اوائل المتصورات فيندفع الثاني فتامل قوله وفيه نظر لانه قد ترتسم
في النفس صور كثيرة اقول قد ذكر الحكماء ان التعقل الصرف هو العقل البسيط
الاجمالي الذي لا كثرة فيه وانه العقل المستفاد من المبادي العالية وانما التفصيل للنفس
من حيث انها نفس بمعونة القوى البدنية وعلى هذا يتضح كون الوحدة اعرف عند
العقل ولا يدل على كون الكثرة اعرف عند الحساب اذ الخيال كما يدرك الواحد يدرك
الكثير قلت الخيال لا يتمكن من تخييل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة كيف ولا يرتسم
فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص وحد معين او حدود معينة
والنقطة مثلا لا يمكن تخييلها الا مع موضعها وما يختلف به من اللواحق المادية قوله
وهما يعرضان للموجودات في الخارج ان اراد بهما من العوارض الخارجية فذلك
غير بين وان اراد ان الموجودات الخارجية يتصف بهما باعتبار وجود تلك الموجودات
الخارجية في العقل فذلك لا ينافي كونهما من المعقولات الثانية والتحقيق ان
اريد الموجود في الخارج مثلا هو بحيث اذا حصل عند العقل انطبق على كثيرين
فان اريد بالجزئية سلب الجبلية فهو من لواحق الوجود الخارجي ايضا وان اريد
بها عدم الانطباق عما من شانه الانطباق بحسب الامر الاعم وهو الصورة العقلية
فهي من لواحق الوجود الذهني فقط وعبارات القوم مشعرة بالمعنى الثاني وقس عليه
الوحدة والكثرة ونظايرهما قوله انا نعلم بان الوحدة على موضوع الكثرة اقول
هذا على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها لا في غيرهما

فان الواحد بالعموم والموضوع مثلا قد يتكثر فيهما مع بقاء ذاته قوله بل قد صرحوا بانه
قد يكون واحدا بالشخص كالعوض الطول اقول قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
واما المتضايفان فليس يجب فيهما التعاقب على موضوع واحد واشتراكهما في موضوع
واحد حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر ما يلزمه لا محالة امكان ان يصير معلولا
او يكون هناك موضوع مشترك وان كان العلية والمعلولية من المضاف قوله اقول
هذا دليل آخر برأسها اقول فيه مناقشة ما يندفع بان الدليل المذكور انما يبقى تعاقب الوحدة
والكثرة على امر واحد بحيث يبطل الامر ولا يبقى فرض تعاقبهما اصلا قوله وكل موجود واحد
بالشخص يمكن للعقل ان يفرضه كثيرا اقول الواحد الشخصي لا يمكن فرض الكثرة الشخصية
المقابلة لوحدته الشخصية فيه مثلا لا يمكن فرض زوال وحدته الشخصية وعروض
الكثرة المقابلة لها اياه بان يفرض كون ذلك الماء اشخاصا كل منها ذلك الماء
بعينه نعم يمكن فرض زوال الوحدة الاتصالية عنه بان يصير منفصلا بعد ما كان
متصلا فان قلت فرض كون زيد اشخاصا متعددة من الانسان لا يستلزم كون زيد
كليا وانما يلزم لو امكن فرض كون كل من تلك الاشخاص زيدا وهو غير لازم من هذا
الفرض اذ المفروض لحوق الكثرة الشخصية لمعروض الوحدة الشخصية حتى يكون موضوع
الوحدة السابقة بعينه موضوع الكثرة اللاحقة واللازم منه ان يكون زيد مجموع تلك الاشخاص
الكثيرة لا كل واحد منها وكذا في صورة الماء اذا فرض عروض الكثرة الشخصية لمعروض
الوحدة الشخصية كان ذلك الماء مجموع تلك المياه لا كل واحد قلت الوحدة الشخصية
هي عدم انقسام الشيء الى افراده ومن البين ان معروض تلك الوحدة اعني الشخص
لا يمكن ان يفرض معروضا للكثرة المقابلة لها والا لكان كليا وانما المنقسم الى
المياه وحدته الشخصية محفوظة في حالتي الاتصال والانفصال وانما يتبدل حاله
في انقسامه الى الاجزاء لا في انقسامه الى الجزئيات والكثرة المقابلة للوحدة الشخصية
هو الانقسام الى الجزئيات لا الانقسام الى الاجزاء فمعروض الوحدة الشخصية هو زيد

ومعروض

ومعروض الكثرة المقابلة له سؤالان فانه الكثرة بالشخص فظهر ان معروض الوحدة
الشخصية لا يمكن فرض عروض الكثرة الشخصية اياه قوله في تعقل قولك ان كانت الاشياء
اقول كلام هذا القائل مبني على مذهب المشائين فانهم يدعون البديهة في ان المياه الحاصلة
بعد التفريق مغايرة للماء الواحد الذي كان قبل التفريق وقوله والا لكان جميع المياه التي
في كيزان متعددة في كوز اعداما لها بالكلية وايجاد ماء آخر من كتم العدم والضرورة
يقضي ببطلانه مدفوع عندهم بان المستحيل هو انعدام الشيء بالكلية بحيث لا يبقى
قابله ايضا لا انعدامه عن قابل والضرورة انما يقضي بان ذلك الماء لم ينعدم بالكلية لكن
المعنى المذكور لا بانه باق بعينه بل عندهم الحكم بانه هو بعينه بديهة الوهم لا بديهة العقل
ودعوى البديهة من الطرفين قائمة والايراد عليه بمثل هذا مع اشتهاره وتداوله بين المحصلين
ليس له كثير شان او يحمل غرض القائل تخصيص هذا البحث على ما يؤول اليه قواعدهم قوله
اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى اقول قد مر انه بناء هذا على هذا المذهب
وادعاء البداهة في المقدمة المبني عليها ومنع البديهة مشتهر وللناس في افواههم وفي
مآربهم اختلاف لا يجدي البحث اذا انتهى الكلام من الطرفين الى دعوى البديهة ثم منع الطرفين
منزع في كتاب الاستدلال فلا مرية في ايراد مثل هذا السؤال قوله لانا نقول هي شبهة
منشأها الاشتراك العقلي اقول اما ان لما ادعوا البديهة في ان الجسم الواحد لا يصير
كثيرا مع بقاء هويته اورد عليهم البعض بالهيولى التي يثبتونها فانها باقية في حال
الوحدة والكثرة بعينها فاجيب عنه من قبلهم بان الهيولى التي يثبتها ليست متصفة
في ذاتها بالوحدة والكثرة حتى ينعدم بزوال احدهما فعندهم ان البرهان دل على وجود
موجود هو لا واحد ولا كثير في ذاته بل اتصافه بكل منهما بالعرض لكن يعلم بالبديهة
ان الجسم ليس كذلك بل هو متصف في ذاته بالوحدة ولذلك يزول بزوال
وحدته وكثرته فهذا الكلام دفع للنقض فلا يتوجه المنع عليه هذا والتحقيق ان
الشيء لا يكون في ذاته محصلا لوحدته وكثرته فان هوية كل شيء لا يقبل التعدد

المذهب

بان يكون هو بنفسه متعددا وقد نقل سابقا عن الفارابي ما يكفيك مع ما نحن فيه في تعاقب
الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها فالهيولى في الاحوال مستحفظة بوحدتها التي
هويتها وتلك الوحدة لازمة لها لانها هي حاملة لوحدة الجسم وكثرته واتصافها بتلك الوحدة
والكثرة بالعرض وكذا ما يتبعهما من الوحدة الاتصالية والكثرة التي تقابلها قوله اما انهما
يتقابلان بالذات اقول هذا انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق بامتناع اجتماعهما
في موضوع واحد ولا يدل على ان تقابلهما بالذات اذ انتفاء الواسطة في التصديق لا يستلزم
انتفاء الواسطة في الثبوت فيجوز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى حال لهما
من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم ان الشارح لم يتعرض الدليل الذي اعتمد الشيخ
وغيره من المحققين وقد ذكر الشيخ اولا انه ليس التقابل بين الوحدة والكثرة بالتضاد لان الوحدة
يقوم الكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه ثم اورد على نفسه ان الضد انما
يبطل الضد بان يحل في موضوعه والوحدة ايضا يبطل الكثرة اذا حلت في موضوعها
فاجاب بان الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل الكثرة بها انما بطلانا اوليا
البتة بل يعرض لوحداتها ان يبطل اولا ثم يعرض لبطلان وحداتها فالوحدة اذا بطلت
الكثرة فليس بطلانها بالقصد الاول بل انما يبطل الوحدات التي للكثرة فيلزمه بطلان
الكثرة فاذن الوحدة انما يبطل اولا الوحدة على انها ليست يبطل الوحدة كما يبطل
الحرارة والبرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان الوحدات يعرض لها
بسبب مبطل ذلك بطلان سطوح فان كان لاجل هذه الغاية التي على الموضوع يجب
ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يكون الوحدة ضدا للوحدة على ان الوحدة
لا يبطل الوحدة ابطال الحرارة للبرودة لان الوحدة الطارية انما يبطل الوحدة
الاولى على انها ليست بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاولى ان يظن انه جزء موضوعه
اقول وما قيل من ان الوحدة الطارية على موضوع الكثرة يبطلها بالذات لان
انتفاء الجزء بعينه انتفاء الكل لانه يلزم منه انتفاء الكل مردود بان وجود الكل

مردود

مردود بان وجود الكل والجزء متغايران ضرورة فكذا انتفاؤهما ضرورة ان تمايز الاعدام
انما هو بتمايز ملكاتها ولا يثبت للعدم فرد سوى الحصة حتى يقال ان عدم الجزء والكل
متغايران بحسب المفهوم ومتحدان بحسب ما صدق عليه قال وايضا ليس موضوع الوحدة والكثرة
واحدا ومن شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد وقال فقد ظهر وبان
ان التقابل بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد اقول يرد على الدليل الاخير ما مر
من ان امتناع التعاقب على موضوع واحد لا يتم في مثل الوحدة والكثرة الموضوعية
ذات المحمولية ثم ابطل كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة والسلب والايجاب
بمثل ما ذكره الشارح والعجب انه ذكر في الشرح القديم الدليل الاول ولم يتعرض له
الشارح وجزم بان التقابل بينهما تقابل التضاد قوله لامتناع تقوم الشيء بعدمه
ضرورة ان الشيء لا يكون عين اعدامه ولا عين مجموع عدمه وشيء آخر قوله لامتناع تقوم
الشيء بعدمه ضرورة ان عدم الشيء لا يكون عين افراد ذلك الشيء ولا عين فرد منه
مع شيء آخر وبما قررنا لا يتوجه عليه ان موضوع الوحدة والكثرة متغايران
فلو تقوم احدهما بالآخر مع كونه عدما له لم يلزم اجتماع السلب والايجاب في محل واحد
قوله وما يقال من ان الضد لا يتقوم بالضد اقول قد عرفت انه ليس عندهم في نفي التضاد
التقوم بل ما نقل آنفا ثم قد ذكر الشيخ في اثناء الدليل انه لا يكفي في المتضادين
ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان عليه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع
متنافية متباعدة ليس من شان احدهما ان يتقوم بالآخر للخلاف الذاتي بينهما
وان يكون تنافيهما اوليا واراد بذلك المتضادين الحقيقيين اعني ما يكون بينهما
غاية البعد والخلاف كما يشعر به العبارة ولا يخفى ان غاية البعد يابى ان يتقوم احدهما
بالآخر الا يرى ان الملون ليس غاية البعد عن السواد ولا عن البياض قوله اذ
المدبر هو النفس والملك لانسبتها لا يقال التدبر لا يحمل على النفس هو هو بل هو

ذو هو ويحمل على النسبتين ايضا كذلك فلا فرق في اطلاق المدبر على النفس والملك
حقيقة في عرف اللغة دون اطلاقه على النسبتين لا يجدي لان تحكيم عرف اللغة في المطالب
العقلية غير مستقيم لانا نقول جهة الوحدة هو المدبر وهو محمول على النفس والملك دون
النسبتين واعلم انه جعل الشيخ في الشفاء الواحد بالمناسبة من اقسام الواحد بالذات
وصرح بان الواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر دائما
واحد وذكر بان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا عرضيا كقولنا ان زيدا وابن
عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب
وابن عبد الله واحد اوعرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان
لمحمول واحد عرضي كقولنا القطن والثلج واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل
عليهما عرض واحد وجعل الواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالمناسبة
والواحد بالعدد اقسام الواحد بالذات وصرح بان وحدة النسبتين ما لذات او وحدة
السفينة والمدينة بهما بالعرض والحق المخالفة بين ذكره كلام المص ويرد على كلام الشيخ
ان وحدة النسبتين ان كان بماهيتهما او الذاتي من ذاتيهما فيدخل في الوحدة
الجنسية او النوعية او الفصلية وان كان لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه للواحد بالعرض وعلى الوجهين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد
بالذات لا يقال لعله اراد بالواحد بالمحمول العرضي الذي هو من اقسام الواحد
بالعرض ما يكون المحمول غير النسبة كما اشار اليه في آخر الفصل حيث قال
واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينها
في معنى فاما ان يكون اتفاقها في نسبة او في محمول غير النسبة واما في موضوع
واما في محمول لانا نقول صح بكون اخراج الواحد بالمحمول العرضي الذي هو النسبة
من الواحد بالعرض وادراجه في الواحد بالذات تحكما لا طائل تحته على انه يصدق

عليه التعريف

عليه التعريف الذي ذكره للواحد بالعرض كما نقلناه آنفا فليتأمل قوله
لو لم يقل المص كان هناك اقول فان وصف الموضوعية والمحمولية عارضان
مخصوصان من جملة العوارض فلا وجه لتخصيصهما من بينها قوله ولم يجد بدا في
الكون هناك اقول يعني ان في صورة ما عرض جهة الوحدة بجهة الكثرة يتحقق جميع
تلك الامثلة فلا وجه للغلط او العنادية والجمع بينه لان تحققهما ليس في مادة
واحدة من جهة واحدة فيتحقق العناد اذ في كل مادة لا يتحقق الا واحد منهما
نظير ذلك قولك يتحقق في اما الوضوء او التيمم فان تحقق كل منهما لما كان في مادة اخرى
صح العناد فتأمل قوله وفيه نظر ان مفهوم عدم الانقسام اقول ان اراد ان الوحدة
الشخصية فرد من افراد ذلك المفهوم فلا يكون بعينه الوحدة الشخصية ولا يخفى
ضعفه لان كون الاضافة بيانية اي يقتضي صدق عدم الانقسام عليه لا عدم التغاير
لا يقال هي فرد من افراد عدم الانقسام فلا يصدق عليها الا انها مجرد عدم الانقسام لانا
نقول المراد بالتجرد هاهنا نفي الماهية التي هي موصوفة لعدم الانقسام وذلك لا ينافي
اشتماله على الخصوصية قوله وايضا فحاصله اما ان يكون اقول قد عرفت اندفاعه
فان كون الاضافة بيانية لا يقتضي انتفاء العموم والخصوص قوله من غير
ان يقال وحدة النقطة اقول الظاهر ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية فيكون
مؤدى كلامه ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه اما ان يعتبر من حيث هو هو اي المفهوم
فقط وهو الواحد الشخصي اي طبيعته واما ان يعتبر من حيث انه امر واحد بالوضع
من نقطة او غيرها وهذا كما تقسم الكلي الى المنطقي والطبيعي وذلك بالحقيقة تفصيل
اعتبارات المفهوم وبهذا اندفع ما اعترض الشارح من ان مفهوم الواحد واحد من
حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو غير داخل في المقسم لان كونه موصوفا بالكثرة من
حيثية الخارج عن ان يكون في ذاته طبيعة الواحد الذي ليس كثيرا لما كان عروض الكلية

للمفهوم الجزئي لا يخرجه عن ان يكون طبيعة الجزئي وكانك قد عرفت فيما مضى حقيقة الحال
في ذكر امثاله فان الواحد الذي ليس كثيرا وان كان معروضا للكثرة من حيث الافراد
فلا يصدق عليه الواحد الذي ليس كثيرا بالصدق العرضي لكنه يصدق عليه بالصدق الذاتي
كما يعترف به مرارا فان قلت المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة
كما ذكره الشارح فلا يتناول مفهوم الواحد الشخصي قلت ليس المقسم ذلك بل المقسم هو الواحد
المتحقق في تلك الصورة فحاصل الكلام ان معروض الوحدة اما ان يكون معروض الكثرة باعتبار
وح فالواحد اما ذاتي او عرضي واما ان لا يكون معروضا للكثرة وح فالواحد اما شخص
منه مفهوم الواحد الشخصي او اخر القسم بقي ههنا شيء وهو ان مثل هذا الاعتبار
جار في الاقسام الاخر من الوحدة مع انهم لم يعتبروا فيها وذلك لان بعض الحكماء
كفيثاغورس وشيعته ذهبوا الى ان الواحد بالمعنى المعتبر موجود قايم بذاته وهو
مبدأ الموجودات فيتعلق باعتباره غرض علمي هو النظر في جواز ذلك او امتناعه
ولا يتعلق بل هذا الاعتبار في الاقسام الاخر اذ لم تذهب وهم الى ان الواحد
بالجنس او النوع موجود بذاته قوله وفي جعل الجسم المركب من هذا القبيل نظر يمكن
ان يقال المراد من الصورة الاولى ان يجب ان معروض الوحدة معروضا للكثرة كما
يشهد به الاقسام المورد فيها فيكون الصورة الثانية ما يمكن ان لا يكون
معروض الوحدة معروض الكثرة وهو الواحد الشخصي باقسامه فيندفع النظر لان
الجسم المركب الشخصي وان كان معروضا للكثرة لكن الوحدة الشخصية العارضة
له لا يجب ان يكون معروضها معروض الكثرة بل عروض الكثرة ههنا ناش من خصوصية
المعروض لا من اقتضاء الوحدة فتامل قوله لكونها في كل عدد اشد منها اقول الشدة
والضعف عندهم من خواص الكيف كما ان الزيادة والنقص من خواص الكم
فينبغي ان يقال لكونها في كل عدد اقوى ازيد منها فيما دونها قوله اقول ان الهو

هو اذا اريد

هو اذا اريد به اقول الهو هو الاتحاد مطلقا وقد اشار المص بعد تفصيل اقسام الوحدة الى
ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد ومن جملة فوائده ان لا
يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد وان كان
التعارف تخصيصه ببعض وجوه الاتحاد فلا يقال في المشهور المتعارف زيد عمرو وقد اشار
بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة
المحضة من غير كثرة ما قوله بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر اقول التعريض بخصوصه هو هو
لانه مما يتعلق به الاغراض العلمية الكثيرة على ما مر من القواعد قوله وايضا هذا الكلام
بعد ذكر الوحدة الشخصية انحل وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار
جهة كثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما نقول زيد الكاتب زيد الضاحك فيندفع ذلك
قوله وانما يلزم ذلك لو لم يكونا اقول لو قيل وانما يلزم لو لم يتحدا ذاتا لم يتوجه الدفع
الذي يورده اذ حاصله انهما صار صفة الوحدة بعد ما كان بصفة الكثرة بل الشيء
الذي كان كثيرا هو بعينه صار واحدا في ذاته الا باعتبار امر آخر هو الوجود
او غيره قوله وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر اقول لمانع ان يقول تميز احد
الاثنين عن الآخر كان لازما للاثنينية التشخص لا لذاته فاذا ارتفع زال مع بقاء ذاته
متصفة بالوحدة كما ان انحياز كل من الموجودين بامر خاص كان لازما للتعدد وهما
وقد زال بزوال التعدد مع بقاء ذاتيهما بصفة الوحدة واعلم انه يمكن تلخيص الدليل
بوجه يندفع عنه الشكوك وهو ان يقال ان اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين
فان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاعهما كليهما او بارتفاع احدهما وهو خلاف المفروض
او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها فيصير الشيء الذي كان معروضا
للكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا ننكره بل نثبته في بعض الاشياء غاية ما في الباب
ان جميع الحقايق لا يحتمله وليس هذا هو الاتحاد الذي يحتمله بل هو ان يصير الشي غيره

وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة لانه ان لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت
والاحقيقة لها الا هذه الوحدة وتلك الوحدة فزوالها زوال هذه او تلك او كليهما
وليس في شيء من الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل ان المدعي امتناع
اتحاد الاثنين بان يصير ا مثلا ب مع ا و ب كما يصير الجسم والابيض لا زوال
صورة الاثنين عن شيء واحد وحدوث صورة الوحدة فيه اذا فرض بقاؤها بصفة
الوحدة بعد ما كان اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل
واحد من الوصفين المقومين للكثرة وذلك ظ بل هذه الدعوى بديهية يكفي فيها تحريرها
بتلخيص اطرافها قوله التقوم بالوحدات راجح وباعتبار انها لازم على كل حال تعميه فلا يمكن
توهم انفكاكه بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون نح يرجع الى الوجه الثاني
وان لم يتم بذلك وقد رعلى ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها اجزاء لمعنى انها
اولى بالجزئية وان جزئية غيرها مرجوح لم يتم لان رجحان صدق المفهوم على بعض الافراد
لا ينفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك واعلم ان هذا الحكم مع القول باشتمال
العدد على الجزء الصوري ظ الاستقامة فيه واما مع نفي الجزء الصوري عنها فلا اذ
العدد ح محض الوحدات بلا انضمام امر فدخول الوحدات في العدد بعينه دخول
الاعداد قوله وهكذا كل نوع اذا اريد عليه واحد اقول هذا لا يلائم ما سبق انفا من عدم
تركب العدد مما دونه من الاعداد والمص تسامح اعتمادا على ما حققه ردما للاختصار
وينبغي للشارح ان يقول وحدات كل نوع اذا اريد عليه واحد قوله اقول ان الاضافيين
الاولى والثانية اقول لا يخفى ان اضافتها اليه بانها له اعم من ان يكون بطريق الوصف او غيره
فهي مغايرة له لا في العبارة فقط قوله لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد اقول لا يبعد
ان اطلاقه على المقارنة في رتبة مطلقا او وصف آخر مشترك كاجتماع زيد وعمرو
في الانسانية مجاز بحسب الاصطلاح قوله واما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين

ح الوحدتين

مضافا الى الآخر لو ارادوا ان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا كون ذلك الآخر عدما له فان
العدم المضاف اليه بالنسبة اليه العدم المضاف وجودي اذ هو بمنزلة الوجودي من حيث
ان المضاف سلبه ان دفع ذلك وهذه العناية يجري في اصل التقسيم وان لم يلائم ما ذكره الشارح
الاصفهاني قوله وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز اقول يمكن ان يقال التقابل في مثل هذه الصورة
ليس بالذات بل بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات اذ المراد بامتناع الاجتماع
المأخوذ في تعريف التقابل هو الامتناع المستند الى ذاتيهما وليس امتناع الاجتماع في مثل
هذه الصورة لذاتيهما بل لاستلزامهما للمتقابلين بالذات قوله كعدم القيام بالنفس وعدم
القيام بالغير اذ معنى القيام بالنفس الا سلب القيام بالغير ضرورة انه ليس للشيء قيام حقيقي بذاته
فيكون احدهما مضافا الى الآخر بحسب المعنى وان لم يظهر في اللفظ قوله وعلى هذا لا يصح قول
المص اقول الذي يتلخص من كلام الشيخ ان الضد الذي يستعمل في قاطيغورياس الشفاء
غير الذي يستعمل في المواضع من العلوم قال في منطق الشفاء فلنتقسم الآن على الوجه
الذي ينبغي ان يفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في
العلوم ومن يحسن ان يجمع بين الامرين فقد غنى نفسه ثم قسم على اصطلاح قاطيغورياس
هكذا المتقابلان اما ان يكون ماهيتهما معقولة بالقياس الى الغير فهما المتضايفان والا فاما
ان يكون الموضوع صالحا للانتقال من احد الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس واما ان
لا يكون كذلك بل صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الآخر او لا عن احدهما الى الآخر لان الواحد
لازم له فيسمى القسم الاول تقابل العدم والملكة مثل البصر والعمى وليس يراد بالبصر ههنا الابصار
بالفعل ولا امكان الابصار مطلقا بل القوة المبصرة التي هي مبدأ القريب للابصار
بالفعل والعمى هو فقدان تلك القوة وذلك عمى البصر معه الى الابصار مرة اخرى فالعدم
الذي ههنا ليس هو العدم الذي يقابل اي معنى وجودي كان بل الذي يقابل القنية
اعني فقدان القوة التي بها يمكن الفعل واذا صار الموضوع عادما للقوة فلا يصلح بعد ذلك

ان يؤخذ العدم كالعمى واما التنبيه فيؤخذ ايضا العدم واما القسم الثاني من القسمين
اللذين ذكرناهما وما دخل فيه فجميعه يسمى في قاطيغورياس اضدادا كان احدهما
وجوديا والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا وكذلك اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد
منهما الى الآخر وكان احدهما طبيعيا لا ينتقل عنه ولا اليه فان جميع هذه يسميها اضدادا
في هذا الموضع ولا يبالي بان يكون احدهما معنى وجوديا والآخر معنى عدميا وعلى ان
انحاء الاعدام كان اذا لم يكن عدما على النحو المذكور فلا يجب ان يشتغل المتعلم لكتاب قاطيغور
ياس بان يجعل العدم غير الضد مقابلا لان الضد هو ما يخلع المعنى الوجودي في الموضوع
والعدم ليس بذات فان الضد الذي يقال في هذا الكتاب ليس يعني به هذا انتهى ملخصا
ومنه يعلم ان المصنف تابع الاصطلاح الآخر لا الذي في قاطيغورياس وتخرج القسمة
على هذا الاصطلاح ان المتقابلين ان كان كل منهما معقولا بالقياس الى الآخر
فمتضايفان والا فان كانا وجوديين فمتضادان والا فان كان احدهما سلبا
للآخر فاما سلب وايجاب او عدم وملكة وقد عرفت وجه دفع الايراد على الحصر الحكماء
اشترطوا في التضاد المعتبر في العلوم الحقيقية ان يكون بينهما غاية البعد والخلاف
والمتاخرون لما ظنوا ان ذلك لا يشتمل الاواسط حكموا بان التضاد الذي هو احد
الاربعة المنحصرة فيها التقابل هو المشهور الذي لا يعتبر فيه غاية الخلاف وانه اذا
اعتبر المعنى الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط سموه بالتعاند والتحقيق
انهم اعتبروا السواد والبياض شاملين لجميع المراتب على سبيل التقابل فان الطرفين
احدهما بياض محض والآخر سواد محض وهما المتضادان بالحقيقة وما بينهما من
المراتب بالنسبة الى ما هو اقرب منه الى البياض الذي هو الطرف سواد بالنسبة
الى ما هو اقرب الى السواد الذي هو الطرف بياض فالتقابل بين الاوساط انما
هو من حيث ان احدهما سواد بالنسبة الى الآخر والآخر بياض بالنسبة اليه فالمعتبر

في التضاد

في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية التباعد سواء وجد بينهما اوساط
او لم يوجد والا يزيد لاجل الاوساط قسم خامس فان الحيثيتين التخالف في التقابل
والتقابل انما هو من حيثية التخالف وكذا انتقال المتحرك من الطرف الى الوسط
انما هو من حيث انه يخالف مثلا انتقاله من البياض الى الحمرة من حيث انه طبيعة
السواد وتفاوت الاوساط قربا وبعدا بالنسبة الى الاطراف يساوق اختلافها
بالشدة والضعف فالاقرب الى البياض اشد بياضا واضعف سوادا قال
الشيخ في الشفاء السواد المحض لا يقبل الشدة والضعف بل الشيء الذي هو سواد
بالقياس عند شيء هو بياض بالقياس الى آخر فكل جزء من السواد يعرض فلا يقبل
الاشد والاضعف في حق نفسه قوله التضايف جنس المتقابلين اقول انت خبير
بان التضايف الذي هو قسم من التقابل انما هو التقابل المخصوص وهو كون
الشيئين بحيث لا يمكن تحقق احدهما الا بالقياس الى الآخر وهذا ليس جنسا
لمفهوم التقابل اصلا بل الذي هو جنسه انما هو مقولة المضاف الذي هو من الاجناس
العالية لا التضايف الذي هو قسم من التقابل ولا يخفى ان تقرير السؤال على هذا
الوجه لا يتوقف على كونه جنسا بل يكفي فيه عمومه قوله فمفهوم المضايف من حيث
هو هو اعم اقول فيه نظر اذ يعرض له ما شرح في الحاشية فان مفهوم المضايف
لكونه قسما من المتقابل يجب ان يكون من حيث هو مع قطع النظر عن كونه
معروضا لامر اخص مطلقا من المتقابل اذ القسم هو مجموع المقسم والقيد والصواب
على تقدير ان يوجه السؤال على هذا الوجه ان يوجه الجواب بان الجنس انما يجب
عمومه بالقياس الى النوع بحسب الحمل الذاتي دون الحمل العرضي كما نبه عليه في مباحث
الماهية فيجوز ان يكون النوع اعم من الجنس باعتبار الحمل العرضي وتفصيله ان

ان النوع مشتمل في ذاته على الجنس والفصل فلو اشتمل الجنس في ذاته
على النوع لزم الدور لكن لو عرض النوع للجنس لم يلزم منه محذور بل كل نوع فانه
عارض بالنسبة الى الجنس غاية الامر ان النوع في مثل مبحثنا عارض للجنس بحسب
الوجود بخ فان المضايف مثلا من حيث انه قسم من التقابل عارض له فانه بالنسبة
اليه خارج محمول لما عرفت سابقا من ان الطبايع المتصادقة يحمل بعضها على بعض
ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المقابل كما يصدق على ساير المفهومات
المتقابلة ويظهر الفرق بين الوصفين بان الحيوان والانسان يتحقق الوصف
بالاعتبار الاول دون الوصف بالاعتبار الثاني في مادة الانسان ومفهوم المعلوم
مثلا الامر بالعكس فان الانسان اذا حصل في الذهن عرض له المعلومية
هناك بخلاف ما اذا وجد في الخارج **قوله** اقول وفيه نظر لان مقصود السائل **اقول**
معنى قولهم المضاف جنس لما تحته ان ما هو حقيقة تلك المقولة جنس له لان مفهوم
لفظ المضاف وهو ما يعقل بالقياس الى الغير فانه عرض له قطعا آخر وهو ان المعقولية
بالقياس الى الغير امر عارض لمفهوم الابوة والبنوة مثلا وهذا كما ان معنى قولهم ان
الجوهر جنس لما تحته ان الحقيقة المعلومة بالوجه المفهوم من لفظ الجوهر جنس له
لا نفس هذا المفهوم فانه عرض قطعا اذا تمهد ذلك فنقول اذا كان التضايف جنسا
بالمعنى الذي قررناه للتقابل الصادق على اقسامه بطريق العروض لا يلزم ان يصدق
على تلك الاقسام انها تضايف كما ان المضاف ذاتي لمفهوم الاب ثم لا يصدق على ما يصدق
عليه ..... الاب كزيد انه مضاف بل انما يصدق على عارضه او عليه من حيث انه معروض له
فحاصل الجواب ان كون التضايف جنسا لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف لا يستلزم
صدق التضايف اي مفهومه على ما صدق عليه التقابل كما ظهر في المثال المذكور وبذلك
يندفع المذكور المحذور وتم يرد المجيب ان ما هو ذاتي بالحقيقة للشيء بل لا يصدق

على ما يصدق

107

على ما يصدق عليه التقابل كما يتراءى من ظاهر كلامه فان ذلك مما لا يشتبه بطلانه
على من له ادنى مسكة فضلا عن مثل سيد المحققين وسند المدققين قدس سره **قوله**
وقد بقي في شرح هذا المقام **اقول** هذا سوال لفظي اما لفظي فظاهر الكلام على التوجيه الاول
ان يقول وسواء التضايف يندرج تحت التقابل بل باعتبار عارض سبق ذكره
التضايف من غير فصل والحمل على انه اقام الظاهر مقام الضمير اشارة الى تقرير الشبهة
كان منافرا وكونه حسنا مما لا يخفى عن بعد في مثل هذا المقام وايضا هذه العبارة
بعد تصريحه بتنوع التقابل الى الانواع الاربعة كالتصريح في ان المراد بالجنس
هو التقابل كيف لا وجنسية التضايف مما لا يتخيل ههنا ولا اشارة واما معنى
فلما بيننا من ان الجنس هو مقولة المضاف لا التضايف الذي هو من اقسام
التقابل ولكن ح ينبغي ان يغير السوال على هذا الوجه وهو ان كل متقابل من
حيث انه متقابل يندرج تحت المتضايف فيكون كل متقابلين من هذه الحيثية
متضايفين فلا يكون التقابل اعم من التضايف والجواب على هذا النمط وهو
ان اندراج المتقابلات من حيث التقابل في المتضايفين لا ينافي كون المتقابلين
اعم فان المتقابلين يصدق على ذات السواد والبياض والعدم والملكة مثلا
ولا يصدق عليهما المتضايفان بل انما يصدق المتضايفان على عارضيهما اعني
حصتي التقابل او عليهما مأخوذين مع العارض فالمعروضان متقابلان بتقابل
التضاد او العدم والملكة او غيرهما والعارضان او المعروضان مع تقابل
التضايف والمحذور فيه هذا هو التقرير الموافق لما في الشفاء وح يظهر انطباق
الجواب على السوال واما على تقرير الشارح فلا ينطبق الجواب على السوال
اما على التوجيه الاول فلان مفهوم التضايف من حيث هو مع قطع النظر عن العارض
اخص منه لكونه قسما منه واما على التوجيه الثاني فلان مفهوم المتقابلين

من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض اخص من المتضايفين لكونه فردا
من افراده قوله لكن يشكل الخ اقول لا اشكال اذ يكون هذا الخ قرينة على ان
اطلاق الجنس عليه مسامحة كما اطلق عليه التنوع الى اقسام فانه ظ في الجنسية
قوله فاما ان يقال ان ذلك لم يثبت اقول لا يجدي لانه ثابت عند المص فلا يصح
حمل كلامه على ما يخالفه قوله خصوصا في المباحث الاعتبارية اقول الدليل على
تقدير تمامه يجري في الاعتباريات ايضا من غير فرق قوله وظ ان هذا انما يكون
اقول قال في الشفاء واما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه و
ذلك لان المتضايف ماهيته تعقل بالقياس الى غيره ثم يحتمل هذه الماهية ان
يكون تقابلا ليس انما يتقوم بهذا فانه ليس من المعاني التي يجب ان يتقرر
في الذهن اولا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء ماهيته معقولة بالقياس
الى غيره بل اذا صار الشيء مضايفا لزم في الذهن ان يكون تقابلا ومراد الشيخ
من قوله المضايف ماهيته انه معقول بالقياس الى غيره انه مفهوم المضايف
ذلك لا ماهية افراده كالابوة والبنوة اذ ليس ماهيتهما ذلك كما لا يخفى وقوله ثم يلحق
هذه الماهية اراد به مفهوم المضايف مثل الابوة والبنوة فان التقابل يلحقهما بالحقيقة
ويجوز ان يحمل على نفس ماهية المضايف ويكون لحوق التقابل اياها باعتبار لحوقه
بافرادها والمآل واحد وقد صرح بالمقصود بقوله فانه ليس من المعاني التي يجب
ان يتقرر له فانه صريح في ان الغرض نفي كونه جنسا لمفهوم المضايف ولعل مقصود
الامام ايضا مثل ذلك بان يكون مراده من ماهية المضايفين ماهية هذا المفهوم
فيكون الضمير في امتناع اجتماعهما راجعا الى فرد المضايفين بطريق الاستخدام
قوله واشد ما فيه السلب اقول قد سبق انه تقرر ان الشدة والضعف من
خواص الكيف كما ان الزيادة والنقصان من خواص الكم فوصف التقابل
بالاشد تعين على المسامحة ثم ان الشيخ في منطق الشفاء في الفصل المعقود

لبيان

108

لبيان ان التقابل بين الموجبة والسالبة اشد من التقابل بين موجبتين
محمولاهما متضادان قال الحق ان كونه جانبا اشد عنادا في طبيعة الامور
لكونه عنادا من كونه ليس بعناد واما من حيث التصديق والحكم فان السالبة
اشد عنادا وابعد من ان يطابق الموجبة في شيء من الصدق والكذب ومحصل
كلامه ان المعاندة بين الموجبة والسالبة بحسب التصديق اقوى وبين المتضادين
بحسب التحقق في الواقع اقوى اما الاول فقط بينه بوجه يقرب مما سيجيء
واما الثاني فلم يتعرض لبيانه وكانه ترك لظهوره ضرورة ان الجسم الابيض ابعد
عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف مثلا كيف لا والابيض متصف بسلب
السواد مع امر زائد عليه وهو الاتصاف بضده المانع من تحققه والاظهر انه لا يختص
بالتضاد بل يجري في التضايف ولا يدل كلام الشيخ على الاختصاص وقد ذكر
الشيخ ان هذا الحكم ليس من الوظائف المنطقية وانه اشبه بالمباحث الجدلية
فلو تركه المص لم يبعد اذ لا يتعلق به غرض يعتد به قوله ولذلك قيل اقول
هذا مع ما سبق في سوق الدليل يدل على ان المط اشدية العناد في التصديق
كما قاله الشيخ قوله واعترض عليه بانه لا يلزم اقول يمكن ان يقال مراد المستدل
بانحصار منافي ايجاب الخبر في سلبه انحصار منافيه بالذات او كانه خص المنافاة
بالعناد الذاتي واذا انحصر منافي الايجاب بالذات في السلب انحصر منافي السلب
بالذات في الايجاب قال في الشفاء اذ لا يجوز ان يكون الشيء مضادا لشيئين على
الاطلاق بالحقيقة وذلك الشيء يضاد آخر ولا يضاده وعلى هذا يندفع الاعتراض الثاني
فان قلت فح لا يكون الاقسام الثلاثة من التقابل لما مر من ان التقابل هو
التمانع بالذات قلت السلب والايجاب بالنسبة الى سائر اقسام التقابل
بمنزلة الواسطة في التصديق بثبوت التمانع او الواسطة في الثبوت فان

فان السواد والبياض متى تنافيا بالذات قطعا غاية الامر انه يمكن
للعقل بيان التنافي بينهما باستلزامهما للسلب والايجاب على وجه التنبيه ولذلك قلنا
انه بمنزلة الواسطة في التصديق ويمكن ان يقال انهم تسامحوا في جعل تلك
الاقسام متقابلة بالذات كما انهم بعد ان عرفوا التناقض باختلاف قضيتين
بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما وكذب الاخرى جعلوا الموجبة الكلية
نقيض السالبة الجزئية مع ان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب الكلي المستلزم
للسلب الجزئي وكذا جعلوا نقيض المطلقة الموجبة السالبة الدائمة مع تصريحهم
بان نقيضها بالحقيقة هو رفع الايجاب الاطلاقي المستلزم لدوام السلب فانهم
لكن جعلوها نقيضها ليكون قضية موجبة محصلة ولا يخفى ان رفع اللازم
بالنسبة الى الملزوم ليس في تلك المرتبة من التنافي فلذلك لم يعتبروه كما لم يعتبروا
نظيره في التناقض فتامل في الوجهين قوله ورد ذلك بان العرض اقول
لا يخفى ان رفع العرض اللازم انما ينافي لانه يستلزم رفع الذات فمعاندته بتبعية
معاندته فيكون اولى وانما عنى بالاشدية ههنا الاولوية لا ما هو من خواص الكيف
كما سبق الاشارة اليه قوله والثالث هو التضاد المشهوري على ما سبق اقول
قد قررنا فيما سبق انه يصح الحصر في الاربعة التي احدها التضاد الحقيقي وهو
الظاهر من عبارة المص حيث قسم التقابل اولا الى التضاد ثم فصله الى الحقيقي
والمشهوري فان قلت التضاد المشهوري اعم من الحقيقي كما اشار اليه المص
وقرره الشارحون فكيف يمكن الحصر والتقابل تارة في الاعم وتارة في الاخص
قلت التقابل كما سبق هو التنافي بالذات والتنافي بالذات بين الاوساط
بحسب النظر الدقيق فان تنافي الصفرة والحمرة مثلا ومراتبهما المختلفة
انما هو من حيث ان احدهما بياض عند الاخر والاخر سواد عنده كما فيهما

من زيادة خلط احد الطرفين على ما صرح به الشيخ فالتنافي بالذات بالحقيقة
انما هو بين الطرفين وتنافي الاوساط بالعرض لكن بينهما تقابل وتضاد بالذات
بحسب الجليل من النظر فسميناها التضاد المشهوري على ما هو المضاف المشهوري
وكما ان المضاف المشهوري خارج من المقسم بحسب الحقيقة كذلك المضاف المشهوري
وانما يدخل فيه بحسب ما يتراءى في ظاهر الامر فتامل قوله فان اراد بالزيادة اقول
ان اراد بالزيادة ان ههنا زيادة اخرى هي ان بينهما غاية الخلاف فقد مر ان غاية
الخلاف انما هو بين السلب والايجاب وان اراد ان فيه مع اجتماع السلب والايجاب
اجتماع امرين وجوديين متقابلين فذلك مشترك بين ما عدا السلب والايجاب وقد مر
تحقيق في ذلك قوله وقيل معنى كلام اقول لا يخفى بعد ان هذه العبارة بعد ذكر
ان مقولية التقابل على اقسامه بالتشكيك ينادي على ان مراده ان التقابل بالنسبة
الى التضاد اشد منه بالنسبة الى سائر اقسامه وايضا قبول التشكيك لا اختصاص له
باقسام التقابل حتى يقال ان قبول التضاد له اشد على ان البيان المذكور وهو
ظهور قبول سائر اقسامه التشكيك وعدم ظهوره فيما عداه لا يدل على الاشدية
قوله فلا يتم التقريب الاجل الاشدية على الاظهرية فهو في غاية البعد قوله من الحركة
والسكون اقول تقابل السكون الشيء غير ظاهر ثم لا يخفى ان التضاد بينهما على مذهب
المتكلمين القائلين بكون السكون امرا وجوديا ظاهر واما على مذهب الحكماء القائلين
بانه عدم الحركة عما من شانه الحركة فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة على ما هو المشهور
الذي جرى عليه الشارح رحمه الله واما على ما حققناه نقلا عن الشيخ فبينهما التضاد المعتبر
في قاطيغورياس فيندرج قوله وبما ذكرنا يظهر فساد ما قيل اقول حاصل كلام هذا القائل
ان اطلاق التناقض على ما يشتمل ما بين المفردات ليس بالمعنى المشهوري بل بمعنى
آخر اعتبره بعضهم كما اشار اليه بقوله وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء

رفعه في نفسه او رفعه عن شي وما ذكره الشارح عليه من ان تقابل الايجاب والسلب
سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى بالتناقض ان اراد به قد سمي به فذلك
لا ينافي كلام القائل وان اراد به ان تسميته به شايع اذ ليس التناقض الا بهذا المعنى
الشامل فالقائل لا يسلمه كيف ولا يتبادر الذهن منه عند الاطلاق الا الى ما بين
القضايا والتبادر من اقوى امارات الحقيقة بل قال الشيخ في قاطيغورياس
الشفاء الفرس واللافرس ليس بتقابل التقابل الذي للنقيضين اذ لا صدق
هناك ولا كذب وما نقله عن بعض المحققين فكيف يظهر بما ذكره فساد كلامه قوله
لانا قد ذكرنا انهم يسمون اقول فيه ما مر آنفا قوله وظاهر انه لا حاجة اقول نعم لو سلم انه يطلق
التناقض على تقابل السلب والايجاب مطلقا وان تقابل السلب والايجاب يشمل المفردات
لم يحتج الى التفسير الاخير لكن ليس كلام القائل ان في ذلك خلاف المشهور بل هو
مبني على اصطلاح غير مشهور وهو تفسيره الاخير قوله من غير اشتراطه اقول
فيه انه يشترط فيه عدم اعتبار الموضوع القابل والا لم يكن نقيضا بل عدم الملكة
لما صرح به آنفا بان تقابل السلب والايجاب يسمى بالتناقض وايضا الشرائط
المعتبرة في تناقض القضايا راجعة الى وحدة الايجاب ومورد السلب
ومثل تلك الوحدة شرط في تناقض المفردات لا محالة فان الحكم بالقوة والاستكر
بالفعل لا يتناقضان وكذا الاب لزيد واللااب لعمرو والى غير ذلك وايضا
لفظ يتوقف عليه في قوله يشترط يتوقف هو عليه حشو ويمكن توجيهه
بان مراده ان بيان التناقض بين المفردات لا يحتاج الى اعتبار شرط منها
بعد وحدة النسبة التي هي مورد الايجاب والسلب فيكون مراده من تحقق
التناقض هو تحققه عند العقل وهو راجع الى العلم به وحصول العقل
اياه وح فقوله يتوقف هو عليه تاكيد لهذا المعنى وهو انه شرط للتحقيق

ومعرفته

ومعرفته ويؤيد ذلك ما سنذكره في اثناء البحث من نكتة وحدات الاعتبار
فتدبر قوله ومن ههنا يعلم ان رد الوحدات اقول اعتبار الوحدات الثمان
لا تغني عن اعتبار وحدة النسبة واعتبار وحدتها يغني عن اعتبار الوحدات
الثمان فالوجه الاقتصار على اعتبار وحدتها ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة
بتلك الوحدات وانما قلنا ان الوحدات الثمان لا تغني عن اعتبار وحدة النسبة
لان القضية الموجبة الخارجية انما تناقض القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات
الثمانية كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد اعمى اي في الذهن ولا تغاير بينهما
في الموضوع والمحمول ولا في باقي الثمانية بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم
في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى سلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي
اذا اعتبر بخصوصه مع الحمل العرضي المعتبر بخصوصه كقولك الجزئي جزئي اي هو
هو بالحمل الذاتي والجزئي ليس بجزئي بالحمل العرضي فانهما صادقان قوله
وزعم بعضهم ان العدولية لا بد اقول يمكن ان يكون مراد المحشي من تقييد العدم
بالملكة اضافته الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد اولا فان الملكة
قد يطلق على ما يعم الايجاب وغاية اعتبار التقييد ان لا يكون عدمي سلب
النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم الذي ذكره ثم الحق دخول ما يكون
السلب فيه جزء المحمول على اي وجه اخذ فان ثبوت الشي للشي يستلزم ثبوته
سواء كان الثابت له معنى وجوديا او عدميا والتفرقة في ذلك بين عدمي و
عدمي تحكم محض زعمه بعض المتاخرين وقد سبق منا الكلام عليه قوله
كما يقال لا عادل اقول العدل هو التوسط بين الظلم والانظلام فان اريد بالجور
الظلم فالمنظلم لا عادل ولا جائر لكن لا يصدق عليه انه حالة متوسطة بين
الظلم والعدل الا ان يراد بالتوسط انتفاء الامرين وان اريد به ما يعم الطرفين

بيان العلة والمعلول

وهو ان يقع في علم الاخلاق لم يكن الخلو عن العدل والجور في الموضوع القابل **قوله**
كما السواد والبياض **اقول** فيه بحث لان مراتب السواد والبياض انواع مختلفة عندهم
فهي ليست نوعا آخر بل فالوجه ان لا يعتبر النوع المندرج تحت الجنس مطلقا
هو مقتضى كلام المص ره فيحمل اي النقاد عن الجنس الذي لا يكون نوعا **قوله**
اقول فيه نظر **اقول** الظاهر ان المص حاول التفصي عن الدخل المذكور بان جعل الجنس
والفصل واحدا فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع لا تغايره الا باعتبار ان
وجودهما في الموضوع هو بعينه وجودها فلا تضاد الا وهو مشروط بالشرط المذكور
بالحقيقة **قوله** لان يقول الصورة السيفية المعينة **اقول** حاصل السؤال ان
النوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف مع تخلف نوع السيف عنه في الخشب
المصور بتلك الصورة فلا يصدق عليه التعريف والجواب بان صورة الخشب ليست
صورة السيف المشخصة بل فرد آخر من نوعها لا ينطبق على هذا السؤال
ولا يدفعه بل فيه اعتراف بوروده لانه اذا سلم كونها فردا من نوع صورة السيف
ونوعها علة صورية لنوع السيف مع تخلف نوع السيف فقد تم فساد التعريف
وانما كان الجواب ملائما لو كان السؤال ان الصورة المشخصة السيفية حاصلة
في الخشب مع تخلف ذلك الشخص عن السيف اللهم الا ان يتكلف بان المراد
بالصورة السيفية المعينة الصنف المعين من ذلك الشكل اعني ما يحل في مادة
الحديد فانه اذا حصل تشخص من ذلك الصنف حصل السيف بالفعل وليس
الحاصل في الخشب عين تلك الصورة المعينة بالصنف اي فردا منه بل جزء آخر من
نوعه اي فردا من نوعه مغايرا له في الصنف والعبارة المنتجة في الجواب ان
نوع الصورة المذكورة انما هو علة صورية لما هو اعم من نوع السيف وما شاكله
كالسيف الخشبي مما هو معلول له اعني ذلك الامر الاعم لا يتخلف عنه واما العلة

الصورية لنوع السيف فهو اخص من نوع الصورة المذكورة كما تبين في توجيه
عبارة الشرح واعلم ان هذا الجواب بعد تسليم ان الصورة السيفية هو نوع
الشكل المخصوص او غيره مما يوجد في الخشب اما لو قيل صورته ما هو مبدا الآثار
المختصة به وذلك لا يوجد في الخشب اندفع السؤال من غير كلفة **قوله** ولا يراد **اقول**
الغرض من ذلك دفع سؤال يرد ههنا وهو ان ايراد مباحث العلة المادية
والصورية ههنا فضل لانهما ليسا من الامور العامة فان قيل قد صرح الشيخ
في قاطيغورياس الشفاء بان المادة والصورة لا يوجدان في الاعراض حيث
قال لقائل ان يقول ان الخلقة كيف يكون كيفية واحدة وهو مجموع شكل
ولون وانتم انكم تجوزون ان يكون انواع الجواهر مركبة من جواهر فقد
اصررتم على انه لا يجوز ان يكون لانواع الاعراض تركيب وان كان يجدودها تركيب
من الجنس والفصل والخلقة عندكم نوع واحد من باب الكيف منقسم الى شيئين
منهما يحصل وجوده احدهما الشكل والآخر اللون فيقول في جواب ذلك
انا لا يمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض وكيف والعشرة عرض لانه عدد
فيكم وهو مركب والمربع عرض وانما يمتنع من ان يكون ههنا محدود وحدوده
في نهاية اربعة بل يعني ان الجواهر قد يوجد ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب
طبيعة فصلها اجزاء متغايرة وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والآخر
طبيعة الفصل على ما تعرفه في البرهان والاعراض لا يوجد فيها ذلك وان وجد
فيها اجزاء فلا يكون جزء منها مدلولا عليه بطبيعة الجنس كالكيف بهذا المركب
وجزء آخر مدلولا عليه بطبيعة الفصل انتهى ومعلوم ان ما يناسب طبيعة
الجنس هو المادة وما يناسب طبيعة الفصل هو الصورة فجاهر
قلنا ما ذكره ههنا هو انه لا يوجد الانواع الحقيقية من الاعراض مادة وصورة

كما في الاجسام وذلك لا ينافي ثبوتهما في الاعراض في الجملة فان المركب من الحركة والسرعة
وان لم يكن له وحدة نوعية حقيقية فله جزآن احدهما وهو الحركة يحصل معه المركب
بالقوة والآخر وهو السرعة يحصل معه بالفعل ولا نعني بالمادة والصورة في هذا الموضع
الا هذان المعنيان واعلم انه قد لا نفرق بين العلة المادية والمادة وبين العلة الصورية
والصورة كما يشعر به عبارة الشارح حيث قال بعد ذكر المادة والصورة لا يوجدان
الا للمركب فانه يستعمل ههنا المادة والصورة مكان العلة المادية والصورية
وقد تخص المادة والصورة بالهيولى والصورة فيختصان بالاجسام وقد
نبه الشريف المحقق في بعض حواشيه على ان اطلاق المادة والصورة في غير الاجسام
على سبيل التشبيه لا منافاة بينه وبين ما ذكره ههنا من ان المراد بالعلة المادية
والصورية ما يعم الاعراض لا يقال قد تمسك هناك باختصاص المادة والصورة
بالاجسام على ان اثبات العلة المادية والصورية للنظر الذي هو من الاعراض
انما هو على التشبيه فلا بد ان يكون مراده اختصاص العلة المادية والصورية
بالاجسام لانا نقول بين شارح الشمسية كون الترتيب في تعريف الفكر
اشارة الى العلة الصورية بان الهيئة العارضة للمعلومات صورة الفكر فالمحقق
نبه على ان اطلاق الصورة على تلك الهيئة حقيقة وما يستفاد منه من اطلاق
المادة على معروضها ضمنا على سبيل التشبيه ولم يرد ان اطلاق العلة المادية
والصورية على التشبيه بل كلام في خصوصية البيان فان قيل عبارته في حاشية شرح فتأمل
المطالع صريح في ان العلة المادية والصورية لا يوجدان في الاعراض حيث
قال عند قول الشارح ان العلل المذكورة في تعريف الفكر ليست عللا بالحقيقة صح
لما هو خارج في غير الفاعل والغاية ولكنا نجوز ان يكون تصحيحه لان المعلومات ليست
جزءا من الفكر ولا الهيئة لان الفكر عندهم هو الترتيب لا ان العلل المادية و
الصورية لا يوجدان في الاعراض ولا يوجد في غير المعلومات والاشياء

الصورية

112

والصورية لا يوجدان في الاعراض فافهم **قوله** اقول فيه نظر **اقول** معنى كلام المجيب
ان المراد من العلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده والاحتياج والامكان
وما يترتب عليهما موضوعه اولا ومفروع عنها عند هذا النظر فيتبادر الذهن
من هذه العبارة الى ما عدا هذه الاشياء فكانه قيل ما يحتاج اليه بعد ثبوت تلك
الاشياء وهي مما يتبادر اليه الذهن من غير تكلف ولم يرد انه مما كان وصفا للمعلول
لم يعتبر في العلة ليرد عليه ما اورده **قوله** فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح
اقول كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده كذلك يصدق على الكثير
منها كالانسان مثلا يصدق على كل واحد من زيد وعمرو وبكر وعلى جميعهم وكالواحد
يصدق على كل واحد وعلى الجميع ايضا الا انه يصدق على الواحد بقيد الوحدة وعلى
جميعهم بقيد الكثرة اعني انه يصدق على الواحد انه انسان واحد وواحد واحد
وعلى الجميع انه اناسي او واحد واحد اعني انه كثير وواحد كثير والمطلق صادق
عليهما على السواء اذا تمهد هذا فنقول معنى العلة ايضا كما يصدق على كل
واحد من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الآحاد يتوقف على واحد
وعلى جميعها يتوقف متعدد وعلى هذا يكون مجموع المادة والصورة التي
من افراد علة لا فراد واحد منها واللازم منه كون الشيء عين الكثير
من آحاد علة ولا محذور فيه بل هو واقع في جميع المركبات اذ المركب كونه
عين ما هو فرد واحد من علته اي الكثير التي لا يكون جميع اجزائه
واما ما يقال من انه لا بد في المقسم من اعتبار الوحدة الخارجة بجميع الاقسام
فغير مسلم على اطلاقه خصوصا في مثل تقسيم الماهية الى الواحد والكثير
فان مجموع القسمين ههنا داخل في القسم الاخير **قوله** بل هو على خلاف الواقع
اقول هذا ايضا مصادرة لان من يمنع كون ارتفاع المانع جزءا من العلة

علة اي علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة والملزوم منه الا توقف المعلول على كل واحد من تلك الآحاد

التامة بالذات لا يكون بهذا التقسيم ويمنع دعوى البديهة في ثبوت القسم
الآخر فلا بد له من بيان ثم اقول يمكن ان يقال الوصول الى المقصد مثلا انما
يوجد عند انقضاء الحركة فلا بد ان يتم علته التامة في آن انقضائها فان كان
الجزء الذي به يتم العلة التامة نفس الانقضاء فقط حصل المطلوب وان كان
امرا وجوديا حادثا فينتقل الكلام اليه هل الجزء الذي به يتم علته التامة نفس
الانقضاء او امر آخر وجودي فيلزم اما الانتهاء الى الانقضاء او امور حوادث
موجودة معا لان المفروض ان ما هو جزء العلة موجود فلو تعاقب لم يكن العلة
التامة بجميع اجزائها موجودة حال وجود المعلول فتأمل ثم اقول لا يخفى ان القسم
الاخير لا ينحصر في المعد كما يشعر به قوله كالمعد وان انحصر القسم الثاني في المانع
لجواز ان يتوقف المعلول على عدم السابق ووجود الطارئ كانتظام
الغذاء المتوقف على عدم شرب الماء اولا وشربه اخرا الى غير ذلك من الامثلة
قوله اجيب بانها بالحقيقة اقول هذا لا يلائم في الموضوع كما لا يخفى بل في المعاون
والداعي والآلة ايضا والسيد قدس سره انما ذكر في ما سوى الموضوع وقال
في الموضوع انه مع كونه خارجا شبيه بالمادة مشابهة ما فلذلك جعل من عدادها
ولم يفرد له قسم والاولى ترك التفصيل والاقتصار على انها اما من تتمة الفاعل
او القابل قوله افعل لكن يبقى شيء اقول لقائل ان يقول انما يلزم ذلك لو كان
احتياج المعلول الى الغاية بمجرد شمول العلة الفاعلية وليس كذلك فان للغاية
حيثيتين احديهما كونها متممة لفاعلية الفاعل وهي بهذا الاعتبار علة لعلة
للمعلول والثانية كونها ما لاجله المعلول وهي بهذا الاعتبار علة قريبة
وعدها قسما رابعا باعتبار الحيثية الاخرى وفيه نظر لانا لا نعقل من
كون المعلول لاجل الغاية الا ان الفاعل انما اقدم على الفعل لاجله

سوا كان

سواء كان ذلك الشيء من الامور الكلية المرتبة على الفعل اولا وايضا
آخرا على من الكون والترتب على ما صرح به الشيخ وغيره من ان ذات الواجب
غاية المعلول قال فاذن الذي بالذات للعلة الغائية بما هي علة غائية ان يكون
علة لسائر العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون وقع في ان
ان يكون معلولا لمعلولها قد صرح الشيخ في طبيعيات الشفاء على ان الفاعل
والغاية ليسا من العلل القريبة بالنسبة الى المركب حيث قال ثم الفاعل
والغاية كانهما مبدآن غير قريبين من المركب المعلول فان الفاعل اما ان
يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لاتحاد المادة القريبة من المعلول لا سببا
قريبا من المعلول وقد يكون معطيا للصورة فيكون سببا لاتحاد الصورة
القريبة والغاية سبب للفاعل في انه فاعل وسبب للصورة والمادة بتوسط
تحريكها للفاعل فالمبادي القريبة من الشيء هو العلل والصورة انتهى ومن
عادة الشيخ ان يصدر مختاراته بلفظ كان او شبهه وما يشبههما كما يشهد به التتبع
وقد صرح بذلك بعض اعاظم المحققين ولا يخفى ان ما ذكره في الفاعل مخصوص
بالمركب واما ما ذكره في الغاية فعام ثم لا يخفى ان هذا الجواب ساقط عن اصله
لان المص يقسم العلل الى القريبة والبعيدة قوله اما ان يكون وجوده اقول
هذا يشمل مبادي المعدات التي لا يجب وجودها مع المعلول ولا انتفاؤها
معه اذ يصدق عليها ان المعلول متوقف على وجودها فقط فان قلت
انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط وانتفاؤها لا يوجب انتفاؤه فلا يكون
شرطا قلت هي باعتبار وجودها في وقت المعدات شرائط المعلول وانتفاء
وجودها في ذلك الوقت يوجب انتفاءه ضرورة فتامل قوله او كلاهما والمعد اقول
الحصر كما تم قوله ولا حاجة الى ذلك اقول هذا التخصيص تحكم بل الظاهر العموم

ثم لا حاجة الى ذكر في هذا الوجه اعني نفي انقسام الجزء الى الجنس والفصل لما مر
غير مرة انه ليس بخارج عن حقيقته قوله والا فلنفرض وجوده اقول فيه بحث لما قد سبق
فتذكر قوله اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة اقول جعل الشارح قوله ولا
يجب مقارنة العدم عطفا على قوله يجب المعلول ليستحق عليه القيد وهو قوله وعند
وجوده بجميع جهات التأثير فيصير المعنى عند وجوده بجميع جهات التأثير لا يجب مقارنة
العدم ومحصله ما ذكر من ان العلة لا يجب مقارنتها لعدم المعلول ويمكن ان يجعل
عطفا على مجموع المقيد والقيد فلا يستحق القيد او على قوله والفاعل مبدأ التأثير
وعلى الوجهين يكون حكم الفاعل لا حكم المستقل فلا يرد عليه ما اورده عليه بقوله وانه
خبير قوله اذ لا سبيل الى امتناعه اقول اذ لو امتنع بعد تمامها الى ان ينقضي زمان
فيوجد لم يكن ما فرضناه علة تامة لتوقف المعلول على امر آخر كانقضاء الزمان
او ما يقارنه قوله بل نقول وجوده مقارنا اقول اي بالامكان العام المقيد بطرف
الوجود فان وجود المعلول حال وجود فاعله بجميع جهات التأثير واجب
كما سبق لا يقال من يقول بوجوب العلة بالزمان لا يسلم امكان وجود المعلول
وقت وجود العلة بل نقول بامتناعه كامتناع وجود المعلول في مرتبة
العلة لانا نقول اذا امتنع وجوده وقت وجوده وقد وجد بعد زمان
كان وجوده متوقفا على امر آخر فلم يكن المفروض تمام العلة كما مر قوله غير
معقول لاستلزامه ان لا يكون المفروض تمام العلة قوله فلربما اراد بالجواز
الامكان العام اقول له ان يقول مقصود عبارة المص عدم وجوب بقاء
المعلول اي استمرار وجوده بعد المعد ولا يلزم منه عدم وجوب انعدام
المعد حال وجود المعلول لجواز ان لا يوجد المعلول الا حال انعدام المعد
لكن يكون بقاؤه بعده ممكنا غير واجب بل قد يكون بقاؤه ممتنعا

كالمعلولات

كالمعلولات الآتية وعندي انه لو قال وان وجب بقاء المعلول بعده لم يكن
صحيحا قوله بل اذ المستفيد هذا الجواز من بقاء المعلول اقول فيه بحث لان قولنا
يجوز بقاء المعلول بعد المعد ان اريد به انه يجوز تاخر بقاء المعلول عن
المعد كما يجوز عدم تاخره عنه فيستفاد منه جواز انعدام المعد حال وجود
المعلول لانه اذا جاز عدم تأخره فذلك اما بالتقدم او المقارنة والاول
معلوم البطلان فتعين الثاني ولا يخفى انه لا يستفاد هذا المعنى من قولنا يجب
بقاء المعلول بعد المعد اذ معناه على قياس ما مر يجب تأخر بقاء المعلول عن
المعد وذلك لا يستلزم جواز الآخر المستلزم لجواز المقارنة وان اريد به انه
بعد انعدام المعد يجوز بقاء المعلول ولا بقاؤه ولا يستفاد هذا المعنى
منه ولا من قولنا يجب بقاء المعلول بعد المعد على هذا المنوال لان جواز
بقاء المعلول ولا بقائه بعد المعد او وجوب بقاء المعلول بعده لا يستلزم
جواز انعدام المعد حال وجود المعلول لاحتمال ان يبقى المعلول بعد المعد جوازا
او وجوبا مع وجوب انعدام المعد حال وجوده والظاهر ان صاحب هذا القول
انما استفاد جواز انعدام المعد حال وجود المعلول من جواز بقاء المعلول
بعد المعد بحمله على المعنى الاول واستفاد ذلك من وجوبه كما اتضح مما ذكره مع انه
ذهول عن مقصوده لا يصح في نفسه ويمكن ان يتكلف له وجه صحة في نفسه
بعد حمله على المعنى الثاني بان غرضه ان استفادته من الوجوب كاستفادته
من الجواز فلو استفيد من هذا استفيد من ذلك قوله نعم لو قيل يجب وجود
المعلول اقول فيه بحث اما اولا فلان وجوب وجود المعلول بعد المعد لا يستلزم
وجوب بقائه بعده كما توهم المص لم يقل وان جاز في المعد وجود المعلول
بعده حتى يرد عليه ان حق العبارة ان يقول وان وجب بل قال وان

وان جاز بقاء المعلول بعد المعد وذلك لا ينافي وجوب وجوده بعده واما ثانيا
فبعد التنزل عن هذا وجوب المعلول انما هو بعد المعد القريب لا بعد المعد مطلقا
والمص لم يقيد المعد بالقريب فلو قال وان وجب لم يصح لا يقال في دفع الاعتراض
معنى قوله وان جاز في المعد وان جاز بقاء المعلول بعد المعد فان المعد مطلقا
يكون انتفائه بانتفاء جميع افراده فيصير حاصل المعنى انه يجوز وجود المعلول
بعد انتفاء جميع المعدات والحال انه يجب وجوده ح لانا نقول كما يمكن حمله على هذا
المعنى يمكن حمله على معنى لا مماثلة فيه وهو انه يجوز في المعد في الجملة وجود المعلول
بعد انتفائه فلا يتوجه الايراد لا يقال المتبادر هو الاول لانه تم هذا وقد عرفت
مقصود السائل وتفصيل المقام قوله زعم بعضهم اقول المعد البعيد بالنسبة
الى القريب كالقريب بالنسبة الى المعلول ضرورة كون المعد البعيد معدا للمعد القريب
فالقول بوجوب انعدام البعيد ليحصل القريب وجواز اجتماع القريب مع المعلول
تحكم محض قوله لان الاستعداد سواء اقع اقول انه خبير بانه لا يتصور بعد تغير
الاستعداد بهذا المعنى نزاع بين العقلاء في عدم اجتماعه مع المعلول ولا في
عدم اجتماع التزامه وكذا اذا فسر بقرب المادة من قبول المعلول اذ القريب
ينعدم بالوصول ضرورة وان فسر باستعداد المادة لتلك الصورة فلا يتصور
النزاع في اجتماعه قوله اذ المطلوب تثبيت جواز بقاء المعلول اقول الظاهر ان
غرض المص في هذا المقام عدم جواز بقاء المعلول بعد انتفاء علته الموجدة
والمبقية معا كما هو مذهب المتكلمين بان احتياج الممكن الى العلة لحدوثه
فاذا وجد بايجاد العلة لم يبق الاحتياج الى العلة الا يرى ان الدليل المذكور
ههنا انما يدل على ذلك ولا شك ان بقاء المعلول بعد زوال العلة المعينة بعلة
اخرى مستقلة او مبقية لا ينافي هذا الغرض وانما كلام السيد قدس سره ههنا

في تحقيق

في تحقيق توارد العلل المستقلة اذا انجر الكلام الى ذلك وقد انتهى نظره
الى جواز تعاقب العلل اذا كانت الثانية مبقية وامتناعه في المستقلة
وفي الاستقلال تأمل وان لم يتم الشارح قوله لكنه لو قال بدل قوله اقول لك
ان تقول ان المص نفى جواز بقاء المعلول بعد العلة فاذا انعدم انعدام
الاولى ثم وجد بايجاد الثانية صدق بقاء المعلول بعد العلة فلم يثبت قوله
واما ان يتوقف على احديهما بخصوصها اقول المستدل انما اشكل بهذا
الشق بما ذكره التزامه اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة غير
مستقلة وظاهر ان هذا المحذور لا يلزم في شق الصورة فلا يتم النقض بل لا يتم
دليله في نفسه ايضا اوله ان يمنع توقفه على احديهما بخصوصها يستلزم امتناع
وجوده بدونها اذ لو اعتبر في التوقف ان لا يمكن وجود الموقوف الا به
الموقوف عليه لم يكن قولهم لا يجوز وجود المعلول بعد علته بعلة اخرى من
المسائل بل بديهيا اذ محصله ح ان ما لا يمكن وجود المعلول بدونه لا يمكن
وجود المعلول بدونه بل لا معنى للتوقف الا الامر المقتضي للتأخر الذي
هو مدلول الباء التعقيبية اعني التبعية وامتناع تبعية شي واحد لشيئين
مغنيين عليه بسبيل التعاقب او التبادل غير بين بل يحتاج الى بيان وقد انتهى
نظر المستدل الى بطلان الاول بما ذكره من الدليل واما الثاني فلم يتم عنده عليه
دليل فاندفع عنه هذا الايراد نعم يبقى بعض المناقشات في دليله قوله والحل
منع المقدمة القائلة اقول من البين انه اذا كان المعلول موقوفا على القدر
المشترك لا يكون التعدد في العلة لان القدر المشترك في الجانبين واحد وكل
من الفردين ليس شرطا بل مشتملا على الشرط وذلك ظاهر ثم ان المبحث من
امهات المطالب فلا بد علينا ان نفصل فيه الكلام فنقول اما امتناع

بقاء المعلول بعد انتفاء علته مطلقا فقد تبين مما ذكرنا من بناء الاحتياج لبقاء
العلة التي هي الامكان وقد فصلناه فيما سلف واما انه هل يجوز ان يبقى بتوارد
العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان كل واحد منهما
بحيث لو وجد ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فالذي تحصل من كلام الشيخ واضرابه
من القدماء انه لا يجوز ذلك في العلة الفاعلية وان جاز في الشرائط والآلات
فان الشيخ في الهيات الشفاء بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة
لعلة الهيولى من حيث انها صورة معينة قال لقائل ان يقول ان مجموع تلك العلة
والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى
العام لا يكون علة للواحد بالعدد وبمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد
بالعدد علة للواحد بالعدد فههنا فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد
هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد امور
مقارنة اليها كانت انتهى ولعل الفرق ان العقل ينقبض من ان يكون الفاعل
مصدرا لامر يكون تحصيله اقوى من تحصله حتى يكون الصادر راجحا في التفضيل (خ التحصيل)
من المصدر ولكن لا ينقبض من ان يكون امر واحد مصدرا لامر واحد
بالشرائط والآلات المتعاقبة فان العمدة في الايجاد هو الفاعل وما في
العلل متممات العلية وهذا كلام حكمي مقنع لطالب الكلام وان لم يعد في سكت
اهل الجدال ثم لا يخفى ان ذلك ينفي جواز بقاء المعلول بعد العلة الفاعلية الموجدة
بعلة مبقية وان جاز بقاؤه بعد زوال شرائط تأثير الموجد بشرائط اخرى
كما في بقاء صورة البيت بعد شرائط الايجاد بشرائط البقاء مع بقاء ذات
الفاعل الموجد وكذا ينفي جواز تعدد العلل المستقلة لامر الشخصي سواء

امكن

امكن اجتماعهما اولا اقول وما تمسك به المتأخرون في جواز الكمال من اصلي الخلاف
والتقدم بالنسبة الى حركة الشمس فلا يخفى وهنه لتوقفه على كون حركتها التابعة
بحلا الاصلية ليس واحدا متشخصا وهو ممنوع والسند ظ قوله فان تصور ان لا يكون
فيه تعدد اقول الا يرى ان الحكماء معترفون بان المبدأ الاول جواد مع انه
لا يصدر عنه عندهم اولا الا الواحد لعدم تعدد الجهات فيه وكون الاختيار
عندهم ليس بمعنى صحة الفعل والترك بل بمعنى كونه ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل وان استحال وقوع احدى المقدمتين غير مؤثر في المقصود وهو جواز
صدور الكثير عنه وعدم جوازه كما لا يخفى قوله وثانيا بالحل وهو ان المصدرية اقول
انت خبير بانه لا فرق بين الخارجي والاعتباري في ان الاتصاف بهما يجب
نفس الامر يستدعي علته فالاولى ان يقال المصدرية امر اعتباري فلا يلزم التسلسل
الانقطاع بانقطاع الاعتبار قوله بخلاف ما اذا تعدد المعلول اقول للخصم ان
ان يقول المتغايران انما هما المصدريتان الاضافيتان واما المعنى الذي
ذكرتم انه هو المصدر بالحقيقة وهو الامر الحقيقي فلا نم تغايره بل هو اول المسألة
اذ ليس الكلام الا في ان مصدر الامرين يجوز ان يكون واحدا فقولكم لو تعدد
المعلول يتحقق مصدريتان متغايرتان بعد تفسير المصدرية بالمعنى الحقيقي
الذي هو المصدر يكون في معنى قولنا لو تعدد المعلول الصادر من مصدر
واحد يتحقق مصدران متغايران فهو مم بل هو مصادرة ثم انكم قلتم ان علمه تع
وقدرته وارادته مع اختلاف مفهوماتها عين ذاته ولم يريدوا به كون المفهوم
من كل عين حقيقته بل اردتم ان ذاته تع باعتبار انه امر مجرد عن المادة ولواحقها
علم وباعتبار انه مبدا للممكنات قدرة وباعتبار انه كاف في التخصيص
ارادة من غير ان يستلزم تركبا في ذاته فلم لا يجوز ان يكون المصدريتان

غير ذاته بهذا المعنى فلا يلزم محذور والتحقيق ما يجيء **قوله** واعترض بانه لم لا يجوز
ان يكون لذات واحدة **اقول** سياق الكلام يقتضي انه منع للمقدمة القائلة بانه
لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره وحاصله
انه يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين سائر المعلولات وفيه انه على هذا
التقدير ايضا يتم المقصود بانضمام باقي الدليل او نقول تلك الخصوصية المشتركة
هي المصدر بالحقيقة فيكون موجودة فهذا المنع لا يضر في هذا المط بل انما
يضر في اثبات التعدد وليس الكلام ههنا فيه وان جعل متوجها الى قوله بخلاف
ما اذا تعدد المعلول فانه ممنوع في مصدرتيان متغايرتان اذ حاصله منع
مغايرة المصدرتين ويرد عليه بعد ما قوله وان سلم لا غنى ان المذكور
في جواب النقض في قوة المنع اذ الناقض مدع فايراد المنع في مقابلة المذكور
في جوابه غير موجه **قوله** مدفوع بان الواحد الحقيقي **اقول** اتصاف الواجب تعالى
بالسلوب والاضافات المتكثرة انما هو بعد صدور الكثرة عنه تعالى ضرورة توقف
الاضافة على المضاف اليه والكلام في الصادر الاول وليس في تلك المرتبة الا الذات
الواحدة من جميع الجهات فان قلت سلب الشيء لا يتوقف على ثبوته والواجب تعالى
في اي مرتبة فرضت متصف بسلب جميع ما عداه عنه قلت السلب يصير على وجهين الاول
على وجه السلب المحض وح لا يكون شيئا متضمنا الى العلة يتعدد العلة لاجله بل
مصداقه ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والثاني ان يعتبر
له نحو تحقق لينضم الى العلة ولو بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل
الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعد فتامل
ومن ههنا تبين انه لا يتوقف المط على مجرد الخصوصية وتحريره ان العلة
يجب ان يتعين بالنظر اليه وجود المعلول والا يتحقق ذلك نسبة اليه والى غيره

على سواء

على سواء هل يلزم ان يكون له اختصاص به ومن البين ان الشيء الواحد
من حيثية واحدة لا يكون مختصا بشيء وبغيره فان الاختصاص باحدهما ينافي
الاختصاص بالآخر بداهة وبهذا يندفع الاعتراض بانه يجوز ان يكون له خصوصية
مع امور متعددة فيصدر عنها تلك الامور باسرها لان تلك الخصوصية لما كانت
مشتركة بين المجموع وبين كل واحد واحد من الآحاد فليست هي وحدها منشاء
تعدد قيود المجموع ولا منشاء تعين صدور كل واحد فانها ليست خصوصية
مطلقة بل خصوصية بالقياس الى ما عدا اجزائه فقط فتلك الخصوصية لا يكفي
في صدور شيء من تلك الاجزاء لان نسبة العلة بحسب تلك الخصوصية الى كل جزء
والى غيره من تلك الاجزاء سواء فلا يقتضي شيئا من الخصوصية هذا تقرير البرهان
على وجه يندفع عنه كثير من الشبه ولقائل ان يقول لا نم ان العلة يجب ان يكون
لها مع كل واحد واحد من معلولاته خصوصية ليست لها مع غيره مطلقا وما ذكرتم
من ان العلة يجب ان يتعين بالنظر اليها وجوده على عدمه مسلم لكن ذلك
يقتضي ان يكون لها بالنسبة الى وجوده خصوصية لا يكون لها بالقياس
الى عدمه لا ان يكون لها بالقياس الى معلوله خصوصية لا يكون لها بالقياس
الى غير ذلك المعلول مطلقا فيجوز ان يكون لها مع جميع المعلولات خصوصية
يترجح بها وجود كل منها على عدمه وان زعمتم انه يجب ان يترجح بالنظر اليها
وجوده على وجود غيره فمسلم بل هو اول المسئلة والجواب ان الحكم المذكور
ضروري فان العقل يحكم بانه لا بد ان يكون بين العلة والمعلول خصوصية
لا يكون لها تلك الخصوصية مع غيرها والا لكان صدوره دون غيره عنها ترجيحا
بلا مرجح وفيه نظر اذ دعوى البداهة في محل المنع والترجيح بلا مرجح انما يلزم
لو صدر عنها ما ليس لها معه خصوصية او صدر عنها بعض ماله تلك الخصوصية

دون بعض اما لو صدر عنها جميع ماله معها تلك الخصوصية كما فرضنا فلا يلزم
الترجيح بلا مرجح وذلك لان آحاد ماله تلك الخصوصية ترجحت على ما ليس له تلك الخصوصية
ليست الخصوصية المشتركة واشتركت في صدورها فلا ترجيح لاحدهما على الآخر وقد يتلخص
من مبادئ البحث ان مدار هذا التقرير على انه يجب ان يكون للعلة خصوصية مع كل
معلول يجب بها لا يشاركه فيه غيره مطلقا سواء كانت الخصوصية موجودة او لا
اقول لا يخفى على الفطن المنصف انه اذا اشتركت الخصوصية بين الجميع ولم يتحقق
ما يختص بكل واحد لم يتحقق منشاء خصوصية كل واحد وهويته التي بها يمتاز
عن غيره فتلك الخصوصية لو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك فلم يتحقق
الامور المتعددة المتمايزة فعليك بالتامل الصادق وسيجيء تحقيق المقام
بوجه آخر قوله والجواب ان نقيض صدور ا لا صدور ا لا صدور لا ا اقول
صدور لا ا ليس صدور ا فهو لا صدور ا فما اتصف بصدور لا ا فاذا كان له
حيثيتان جاز ان يكون متصفا من حيثية بصدور ا ومن حيثية اخرى بلا صدوره
من غير تناقض اما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لا يجوز ان يتصف بهما للزوم
التناقض وتفصيله ان اتصاف الشيء بامر هو اتصافه بآخر فهو من حيث
الاتصاف بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة
قال الكاتبي بعد ما ذكر المنع الذي ذكره الشارح وان سلم فلا تناقض بين قولنا
صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا لانهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام
كانت كاذبة اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان
فاذا اعتبر الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق ثم لا يخفى انه جعل
الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين
ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها فتامل

انما جاز

118

انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد
الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وعند هذا يظهر انفكاك تشنيع الامام على الشيخ
ثم بهمنيار في التحصيل استدل على هذا المطلب بانه قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء
عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن
واجبا صدور ب عنه فانه ان صدر عنه ج من حيث يجب صدور ب عنه كان
من حيث وجب صدور ب عنه مصدرا ما ليس ب فلا يكون اذن صدور
ب عنه واجبا وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من الموصوفية بصدور
ج من حيث يجب صدور ب ان لا يكون ب واجبا بل ان يكون ب من حيث
وجب ج بعينه وهذا الكلام الاتي بعينه ويندفع بمثل ما ذكرنا فتدبر قوله الاول
انه يلزم احتياجه اقول فيه بحث لانه اراد بالاحتياج كونه بحيث لا يمكن وجوده
الا بايجاده فلا نم ان العلة يجب ان يكون كذلك لجواز ان يكون المعلول محتاجا
الى علة ما ويوجد بها العلة المعينة من غير ان يحتاج اليها بخصوصها كما ان زيدا
محتاج الى من يعطيه دينارا فيعطيه عمرو من ان يكون محتاجا الى عمرو بخصوصه
وان اراد بالاحتياج مجرد الاستناد المصحح للفاء فهو لا ينافي الاستغناء عنه
بغيره والجواب ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه بالضرورة
اذ لو امكن كون احد الامرين او الامور كافيا في تحققه كان العلة بالحقيقة
هو القدر المشترك لا كل واحد بعينه فلا تعدد في العلة بالحقيقة وقد يظهر جواز
اختيار كل من شقي الترديد المورد في السؤال قوله الثاني انه لو توقف على كل منهما ا
فيه بحث لانه لا يلزم من توقفه على كل واحد منهما توقفه على المجموع حتى يلزم ان لا يكون
شيء منهما علة مستقلة الا ان الشارح قرر ان كلا من اجزاء العلة التامة موقوف
عليه وليس الجميع كذلك وان اريد بتوقفه على كل منهما توقفه على المجموع ورد عليه

قوله ويكون من كل منها في ثالثة المراتب اقول لكن لا يتعقل
اذا اعتبر كون المصدر كما هو في الصورة الاخيرة يحصل
في ثالثة المراتب اكثر مما ذكره اذ من الجائز ان يصدر عن
ا ب ج شيء آخر وعن ب ج آخر وعن ا ب شيء آخر وعن ا ب ج
شيء آخر وعن ا ج د شيء آخر وعن ا ج د شيء آخر وعن
ب ج د شيء آخر الى غير ذلك بسبعة امور او في مرتبة الثالثة
ثم يعتبر بما يجمع انه اعتبر الصدور عن مجموع ج د في الصورة
الاخيرة ثم اعتبر الصدور عن ج بتوسط د وعن د بتوسط ج
فيحصل المعلولان آخران بها ايضا في ثالثة المراتب اذا
يعتبر الصدور عن مجموع ا ب حتى يكون في المرتبة الثانية
بسيطان كما ذكره واما اذا اعتبر ذلك كان الصادر في
المرتبة الثانية ثلثة اشياء ا ب ج يزيد عدد الصادر
في المرتبة الثالثة على ما ذكرنا وما ذكروا لا يخفى التفصيل
على الذكي

بعد انتفاء اللفظ عنه انا نختار قسما رابعا وهو التوقف على كل الافراد بل هذا
معنى تعدد العلل المستقلة الذي هو محل النزاع والجواب انه اذا توقف المعلول على
كل واحد منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول وبذلك يحصل الغلط وهو انه
لا يكون شيء منهما علة مستقلة سواء كان ذكر المجموع موقوفا عليه اولا لا يقال
يجوز ان يكون الموقوف عليه احدهما لا بعينه لانا نقول فلا تعدد في العلة
كما مر فان قيل قد قرر الشارح فيما سبق خلاف ذلك حيث قال من المقدمة
القائلة اذا لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في العلة وجعله الجواب
الجلي عما يتوجه على تعاقب العلل على معلول واحد قلنا هذا مبني على ما قرره
من انه اذا تحقق احدى العلل تعين احتياج المعلول اليه بخصوصه فالحاصل ان رأي
الشارح ان العلة يجب ان يكون موقوفا عليه بخصوصه لكن لا يلزم ان
يكون منشأ التوقف على خصوصها ذات المعلول بل يجوز ان يكون منشأه
العلة كما سيجيء قوله وهذا بخلاف الواحد بالنوع اقول الاولى ان يقول كما في الشرح
القديم فانه لا يمتنع اجتماع المستقلتين المختلفتين بالنوع عليه لان هذا معنى
العكس في الوحدة النوعية اعني ان يكون المعلول واحدا بالنوع والعلة كثيرا
بالنوع واعلم ان الشارح لم يتعرض لبيان الاصل وهو ان العلة الواحدة
بالنوع لا يصدر عنه الا الواحد بالنوع وقيل في بيانه لان مقتضى الطبيعة
الواحدة من حيث هي لا يختلف لما مر من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
وانت خبير بانه لا يتم الخط بهذا القدر لكن دعاما انما هو في الواحد الحقيقي
الذي لا تكثر فيه اصلا والواحد بالنوع اعم من ذلك والتحقيق ان الواحد
بالنوع اذا اقتضى من حيث الطبيعة النوعية وحدها من دون ~~[illegible]~~
مداخلة الاعتبارات المختلفة بالحقائق شيئا فلا يقتضي امورا مختلفة

بالنوع لعدم الاختلاف في العلة واما حديث اشتماله على الجنس والفصل وجواز
اقتضائه باعتبار كل منهما امرا مخالفا بالنوع لما يقتضيه باعتبار الآخر فخارج عما نحن
فيه اذ ح لا يكون العلة الواحدة بالنوع بل يكون علة كل منهما مخالفا بالماهية لعلة الاخرى
ضرورة ان اختلاف طبيعة الجنس والفصل وعدم دخول احدهما في الآخر لا يقال اذا اقتضى
الجنس بشرط الفصل شيئا والفصل بشرط الجنس امرا مخالفا له بالنوع تعدد المعلول
بالنوع مع عدم اختلاف العلة بالنوع اذ مجموع الجنس والفصل وهو نوع واحد علة
لكل واحد منهما لانا نقول علة الاول الجنس والفصل شرطه وعلة الثانية بالعكس
فالعلة الفاعلية فيهما مختلفة بالنوع وكذا حديث اقتضاء المتشخصات ان اختلفت
بالنوع فظ وان اتفقت فيه فلا بد من الانتهاء الى مشخصات مختلفة بالحقيقة اذ لو لم
يكن في احدهما صفة مسلوبة عن الاخر لم يتحقق الامتياز قطعا فلا بد ان ينتهي
الى امور متخالفة بالحقيقة في كلا الطرفين او الى امر متحقق في احد الطرفين مسلوب عن
الآخر وعلى الوجهين لا يكون العلة في كليهما امرا واحدا بالنوع من حيث وحدتها النوعية
من غير مداخلة ما يوجب اختلاف الحقيقة لا يقال انما كان الامر المنضم امرا
متشخصا بذاته لا يكون له ماهية نوعية لانا نقول على هذا التقدير ايضا يكون
خارجا عما نحن فيه لان الطبيعة النوعية مع ذلك الامر تخالف بالحقيقة لتلك
الطبيعة النوعية بدونها او مع امر آخر وان لم يندرج الطبيعة النوعية مع ذلك
الامر تحت نوع بقي ههنا ان يقال كما لا يجوز ان يصدر عن الواحد بالنوع من
حيث الطبيعة النوعية وحدها امور مختلفة بالنوع فكذا لا يجوز استناد الواحد بالنوع
من تلك الحيثية الى امور مختلفة بالنوع والا لزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد فلا فرق بين الاصل والعكس في الوحدة النوعية ايضا ودفعه
انه لا يمتنع اجتماع المتقابلين في الطبائع النوعية فلا محذور في اجتماع الاحتياج

والاستغناء فيهما فتامل واعلم انه ذكر الشيخ في الهيات الشفاء في فصل مرتب
وجود العقول والنفوس انه لا يجوز ان يكون الصادر من المعلول الاول كثرة
متفقة بالنوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن صدور الكثرة عنه
ان كان مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه الاخر
في النوع فلم يلزم واحد منها ما يلزم الآخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق فيما اذا
تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هناك انتهى وفيه تصريح بان الواحد بالنوع لا يستند
الى علل مختلفة وسوط لان ما ذكره المص من انتفاء العكس في الوحدة النوعية وهو
ان المعلول لو اقول هذا وان كفى في دفع الزام المجيب كما ذكرناه سابقا لا يتم في اثبات
المدعى اذ للسائل ان يقول ان اردتم بالاحتياج مجرد الاستناد فمسلم لكنه فلا يلزم من
الاحتياج بهذا المعنى الى حدها بعينه ان لا يمكن وجوده بدونه لينافي الاستغناء
عنه وان اردتم بالاحتياج ما يعتبر فيه عدم امكان وجوده بدون المحتاج اليه فلا نسلم
ان العلة تعين احتياج المعلول الى نفسها وقت وجوده بل المعلول باق على ما هو
مقتضى ذاته من الاحتياج الى علة ما والفاعل لوجوده من غير ان يجعل محتاجا الى خصوصيته
ذاتها كما مر في مثال الفقير والتحقيق تمام ان المعلول لا يستند الا الى ما لا يمكن وجوده
بدونه لكن تعيين خصوص العلة ليس ناشيا من امكان المعلول بل من خصوصيته
اذ كل اثر لا يقبل التاثير الا من علة مخصوصة بناسبه مناسبة مخصوصة حتى لو فرض
اشتراك عن امور في تلك المناسبة لكان العلة بالحقيقة احد تلك العلل لا خصوصية كل
منها وح يظهر انه لا يجوز تعدد العلة المستقلة لزم تحصيل الحاصل لكونه في اثبات المطلوب
ولم يتوجه تلك المناقشات وذلك لانه لا معنى لتحصيل الحاصل الا تحصيل شيء لو لم يتعلق
به ذلك التحصيل لكان حاصلا بدون ان يحصل امر لا يكون حاصلا وقيد ذلك التحصيل
والقيد الاخير لاخراج تعدد العلل على سبيل التعاقب والتبادل وذلك لازم على

هذا

ابطال الدور

120

هذا التقدير ولعلهم لم يلتفتوا اليه لان بطلان تحصيل الحاصل في مرتبة توارد
العلتين المستقلتين بل يكاد لا يكون بينهما فرق فلا يحسن الاستدلال به عليه على تقدير
كونه نظريا ولا يحسن التنبيه به عليه على تقدير كونه بديهيا فتامل قوله واما انهما من
المعقولات الثانية اقول تقريره على ما علم من كلام الشارح في نظايرهما ان المعقولات
الثانية ما يعرض الموجود الذهني فما لا يكون وصفا للموجود الذهني لا يكون منها
والوجود ونظايره كالعلية والمعلولية ليست اوصافا للموجود الذهني فان الموجود
في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن بل الماهية من حيث هي وكذا الموصوف
بعلية الموجود الخارجي ليس هو الماهية الموجودة في الذهن بل الماهية الموجودة
في الخارج ان اريد بالعلية اقتضاء وجود المعلول بالفعل وان اريد بمعنى كونه
بحيث لو وجد لاستتبع المعلول فالموصوف بها هو الماهية من حيث هي فلذلك حكم
الشارح بانه ليس الوجود من المعقولات الثانية وكانه حسب انه يجب ان يكون الوجود
الذهني قيد الموصوف بالمعقولات الثانية حتى يكون موضوعها الماهية مع قيد
الوجود الذهني وليس كذلك بل المعتبر في المعقولات الثانية ان يكون الوجود
الذهني مناط العروض على ما سبق تفصيله ولا شك ان الماهية بحسب وجودها في الخارج
لا يمتاز عن الوجود في الخارج بل هي عينه بحسب هذا الاعتبار فلا يكون الوجود
عارضا لها بحسب هذا الوجود وانما يمتاز عنه في تصور الذهن فوقع على الوجه الذي
سبق فيكون عارضا ذهنيا بقي الكلام في العلية والمعلولية ولا شك انه لو اريد بهما
ترتب الامور الخارجية عليه بالفعل ومقابله فهما من اللواحق الخارجية ضرورة
ان منشاء الآثار الخارجية انما هو الوجود الخارجي وانه ما لم يوجد شيء في الخارج
لم يتصف بان وجوده الخارجي عن شيء وان اريد بها كونه بحيث لو وجد في الخارج
لاستتبع المعلول ومقابله فلا ريب في عدم كونهما من اللواحق الخارجية

عسى ان يكون من لواحق الماهية التي لا اختصاص لها بالذهن والخارج وان
اخذ على وجه لا يتحقق في الموجود الخارجي مثل ان يؤخذ في العلية كونه بحيث
يحتمل وجود المعلول بوجوده وعدمه بعدمها وفي المعلولية ما يلازم هذا المعنى
وتضايفه كلا من اللواحق والامر في مثله ذلك هين بهذا ويحتمل ان المص تسامح في
بعض المواضع فذكر المعقولات الثانية في مقابلة اللواحق الخارجية قوله فالاولى ان يقال
اقول اي على تقدير الاستدلال او في التنبيه لئلا ينافي ما ذهب اليه من البديهة قوله
لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة اقول ان اراد ان استلزام المعلول المعين
للعلة المعينة ليس كليا بناء على جواز تعدد علل الشيء الواحد على سبيل البدل فعلى
تقدير التسليم غير نافع في هذا المقام لجواز ان يكون بعض المعلولات بخصوصه يستلزم
علة معينة وان اراد انه الشيء من المعلولات المعينة يستلزم علة معينة فمم والسند ظ
قوله اقول فيه بحث لانه جاز ان يكون اقول من البين انه لا يمكن ان يكون للشيء الواحد
الى آخر نسبتان متنافيتان وان عللنا بجهتين ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين
وان استند الى علتين مختلفتين فاختلاف الجهة التي هي منشأ النسبتين
كما صرح به لا يندفع المحذور بل لا بد من اختلاف في احد الطرفين وح يظهر اندفاع الدور فافهم
قوله ان اراد بالافتقار في الدليل المرضي له اقول له ان يختار قسما ثالثا وهو
ان المراد به نفس المعلولية فكانه قال كل واحد منهما على تقدير الدور معلول
للآخر المعلول لذلك الواحد فيلزم معلولية كل منهما لنفسه وهو ح اذ المعلولية
نسبة لا يتصور الا بين اثنين ولا يجري مثل ذلك في التقدير الذي زيفه الامام اذ
يصح قولنا العلة متقدمة على المعلول لغوا بمنزلة قولنا العلة علة للمعلول
وكذا قوله فلو كان الشيء علة لعلته لكان علة لعليته التي هي علة له وهو
لغو قوله وهذا الشيء يقال له بالنسبة الى العلة اقول فيه بحث لانه ان اراد

بالمعنى

121

بالمعنى المصحح لترتب المعلول على العلة بالفاء نفس الترتب الذي هو مدلول الفاء
فانه المصحح لترتبه وعطفه عليه بالفاء فلا يصح قوله هذا المعنى يقال له بالنسبة الى
العلة كونه علة ومحتاجا اليه ومفتقرا اليه وموقوفا عليه ولا فاعلا وبالنسبة
الى المعلول كونه معلولا ومحتاجا ومفتقرا او موقوفا بل هو بالنسبة الى العلة
التقدم وبالنسبة الى العلة المتأخرة وان اراد به القدر المشترك بين العلية
والمعلولية لم يصح قوله له بالنسبة الى العلة كونه متقدما وبالنسبة الى المعلول
كونه متأخرا فان التقدم والتأخر متغايران للعلية والمعلولية معلولان
لهما كيف والغرض عن هذا الكلام اثبات الامر الزائد الذي هو الترتب حتى يندفع
الشبهة الناشئة من الاتحاد ولا يتأتى مدار التفصي على ان التالي الذي يدعى بطلانه
هو تقدم الشيء على نفسه او عليه الشيء على نفسه لا تقدم الشيء على علته حتى يقال انه عين
المتنازع فيه كما ذكره الشارح في الحاشية لانا نقول فلعله اثبات الامر المصحح
لترتب المعلول على العلة بالفاء اذ لا دخل له في المط بل يكفي ان يقال لو كان
الشيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه ولا دخل لاثبات المعنى المصحح للفاء في اثبات
هذه الملازمة اصلا حتى يقال اورده لاثباتها قوله لان العلة القريبة لا يوجد
بدون العلة البعيدة اقول واذا لم توجد بدونها لم تكن كافية في تحقق المعلول
بحسب الواقع وان فرض كفايتها على تقدير وجودها فلا يقدح في كون المحتاج الى
المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء بحسب الواقع فلا يصلح سندا للمنع قوله
افعال من يجوز ذهاب سلسلة اقول هذا انما يرد على ما قرره في توجيه كلام
المتن واما على ما نقرره فلا ورود له فذلك موقوف على مقدمة هي ان الشيء
ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وهو ظ وبعد تمهيد ها نقول لو ترامى
سلسلة الممكنات لا الى نهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة بالمرة لان امتناع عدمها

ابطال التسلسل

بالا انه ليس لذاتهما ولا لاستلزام عدمهما عدم الواجب لذاته وهو ظ ولا لاستلزامه
عدم ما هو واجب بغيره لان الواجب بالغير ممتنع الحصول على هذا الفرض لان كل
واحد من آحادهما ممكن الانتفاء في ضمن انتفاء جميعها غير ممتنع وما لم يمتنع جميع
انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك
ان الممتنع بالغير انما يمتنع عدمه على تقدير وجود علته لا على السبب فاذا قدر انتفاء
مع علية كل منهما في سلسلة العلية الى الواجب بالذات لم يلزم محال اصلا ولا يخفى انطباق
عبارة المتن على ما ذكرنا من غير تكلف فان قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا معناه
انه على التقدير لا يتحقق الواجب بالغير ايضا لان كل واحد منهما ممكن العدم لامكان
في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما المستحيل على هذا التقدير عدم كل منهما مع وجود
علته لا مطلقا قوله واجيب عن الاول اقول لما كان قول المعترض لانم لزوم تساويهما
فان ذلك كما يكون للتساوي قد يكون لعدم التناهي ايضا محتملا لان يكون غرضه انه
على التقدير ليس بمنا وبين ولا متناهيين يقع كل واحد منهما بازاء واحد من الاخرى
يوهم لابطال كلا الوجهين بدعوى الضرورة في الانحصار اولا وفي عدم امكان تعدد في الآحاد
من التفاوت ثانيا قوله وان الناقصة يلزمها اقول اي على تقدير تطبيق الآحاد بالآحاد
فلا يرد ان هذه دعوى بعض المقدمات السابقة في اثبات التناهي قوله اللهم الا اذا
لاحظ العقل كل واحد اقول لا يخفى ان التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الآحاد مفصلة
بل يكفي ملاحظتها على الاجمال بان يوضع كل جزء بازاء جزء ولو توقف على ملاحظة
الآحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتب ايضا لا يقال على تقدير الترتب في
الوجود يكون الآحاد واقعة بعضها بازاء بعض في الخارج مع قطع النظر عن تطبيق
العقل لانا نقول ما معنى وقوع بعضها بازاء بعض في الخارج ان كان المراد ان لبعضها
نسبة الى البعض بحسب الترتب في الخارج فبذلك لا يتحقق الفرع اذ الكلام في انه بدون

ذلك الترتب

ذلك الترتب يتحقق التطبيق العقلي وبنفس هذا الترتب ليس انطباقا عقليا حتى يصح ان يقال ان الانطباق
حاصل هناك في الخارج وان كان المراد بعضها منطبق على البعض في الخارج فليس كذلك كيف لا
والانطباق امر يعرضه العقل بين كل منهما وبين ما يتقدم عليه والحق ان يقال على تقدير عدم الترتب لا يلزم
انقطاع السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الآحاد
شيء من الكل لا يكون بازائه شيء منه ثم يتكافى السلسلتان في باقي من الآحاد فلا يلزم انقطاع
الناقصة ولا الزائدة وتفصيله ان السلسلتين الغير المتناهيتين لا شك في ازدياد احديهما على
الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتب ينتقل الزيادة ما لم يكن الطرف الى
الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط لانا نفرض كلا من الآحاد بازاء ما يوافقه
في مرتبته مثلا فلا يبقى في البين زيادة احديهما على الاخرى الا في انتظام فلو لم يكن من الطرف
لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب الآحاد فيجوز ان لا ينتقل الزيادة
الى الاوساط اذ ليس لها انتظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف كما في الصورة الاولى كما عرفت
فانه دقيق وانظمه في سلك نظايره من خواص هذا التعليق واما على تقدير عدم الاحتياج في الاعتذار
لانه يتم وليس ذلك تقديرا في اثبات حدوث العالم انما له نعم قوله اقول وقوع كل واحد اقول فيه نظر للخصم
ان يمنع امكان وقوع كل من آحاد الناقصة بازاء واحد من آحاد التامة وسنده بان ذلك الوقوع
ان كان في الذهن فيتوقف على وجودها فيه مفصلة وان كان في الخارج فيتوقف على الترتب ولا
يجدي القدح في السند بل لا بد من اثبات المقدمة الممنوعة وما ذكره الخصم من جواز ان يقع
آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى لا يستلزم اعترافه بامكان وقوع كل واحد منهما
بازاء واحد من الاخرى لان مراده الجواز العقلي الذي هو الاحتمال فان غرضه دفع جريان الدليل
في هذه الصورة بمنع بعض مقدماته فهو مانع بكيفية احتمال اللاوقوع ولا يكفي احتمال الوقوع
في اجراء الدليل بل انما يتم بان يثبت الامكان الذاتي فيقال لو كانت الامور الغير المتناهية الغير
المترتبة ممكنا لامكن وقوع كل واحد من السلسلتين بازاء واحد من الاخرى لكن ذلك محال

الى آخر الدليل والخصم ح يمنع الملازمة ثم لو سلم الملازمة فلا يتم الدليل لما اسلفناه
من انه ح يكون زيادة ما الكل على الجزء في الاوساط فلا يظهر التخلف كما قررناه سمعك
قوله ولا يلزم ان ينطبق معلول اقول هذه الملازمة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل
قطعة متناهية عنها وما قيل كيف لا تزيد سلسلة العلل بواحد من تلك الجهة مع ان
سلسلة المعلولات زادت في هذه الجهة بواحد هو المعلول الاخير الذي لم يأخذ
في السلسلة لانه لم يجتمع فيه الصفتان معا فلو لم يزد سلسلة العلل بواحد في ذلك
الطرف لم يكن المتضايفان متساويين في العدد فيكون هناك معلولية بلا علية
تقابلها وهو باطل بالضرورة لا يجدي في دفع الايراد عن هذا الدليل اذ ليس فيه اثبات
المقدمة الممنوعة بل هو ترك لهذا الدليل وتمسك ببرهان التضايف الذي يأتي بعد ذلك
والذي يمكن ان يقال في توجيه هذا الدليل ان العقل يحكم بان جملة تكافؤ عليتها
ومعلوليتها بهذا الوجه لا بد لها من علة خارجة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية
وغير المتناهية اذ العلل والمعلولات المتطابقة على هذا الوجه محتاج الى الخارج
متقدم اذ لو لم يحتج الى الخارج كانت هي بعينها عللا ومعلولات وذات السبق الذي
هو مقتضى العلية وهذا الحكم بديهي بالنسبة الى العقول المجردة فان العقل اذا
لاحظ اجمالا ان هذه السلسلة سلسلة يتراءى عدد علياتها ومعلولياتها وليس شيء
من تلك العليات مكافئة للمعلوليات التي انطبقت عليها فربما جزم بافتقارها الى علة
مكافئة والشبهة انما تنشأ من طلب التفصيل في الحكم الذي يجزم به العقل اجمالا ونظير
هذا ما يقال ان العقل يحكم بان الموجد متقدم على الموجد من غير تفصيل بين موجد
نفسه وغيره ثم يثبت به ان الماهية لا تكون علة لوجودها وكذا ما يقولون في البرهان
السلمي ان كل جملة من الابعاد المتزايدة يجتمع في بعد واحد فلو امكن جملة من الابعاد
غير متناهية لامكن اجتماعها في بعد فلزم ان يكون البعد المشتمل عليها لا متناهي

محصورا

محصورا بين الحاصرين فان مثل ذلك جاز فيما ذكرناه ونظائره التي لا يكاد تنضبط
وقد قرر الشيخ في الشفاء هذا البرهان هكذا كل ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين
بالضرورة فانه لما كان معلولا كان له علة ولما كان علة كان له معلول فان تسلسلت العلل
الى غير النهاية لكان سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحادها
الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانه علة الممكن الطرف الاول وهو ظاهر واما انها معلولة
فانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان يكون معلولا فثبت ان سلسلة
العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية
وسطا بلا طرف هذا انتهى كلامه ويرد عليه ان كلا من آحاد تلك السلسلة وسط بالقياس
الى طرفيه هما واحدان من تلك الآحاد وكذا كل قطعة متناهية اخذت منها وليس كل الآحاد
بأسرها وسطا فان حكم الكل الافرادي قد يخالف حكم الكل المجموعي فما هو وسط فله طرف
اعني كل واحد وكل قطعة متناهية وما لا طرف له فليس بوسط اعني السلسلة الغير المتناهية
التي هي الآحاد وهذه الشبهة مما يرد على سائر البراهين ويندفع بمثل ما ذكرناه هناك
وههنا ان يقال العقل يحكم بان مجموع الاوساط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية
وغير المتناهية حكم انفرادي وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم
المخالفة في بعض المواد وهذا منها فلو وجدت السلسلة الغير المتناهية التي كل
واحد منها علة ومعلول كان المجموع وسطا من غير طرف والشبهة انما تنشأ من منع وجوب
السلسلة المفروضة او تجويز وجودها اذ ربما لا يجزم العقل بان مجموع الاوساط واسط
بناء على ان وجود السلسلة المفروضة ينافي تلك المقدمة ما اذا عرضت المقدمة على العقل
السليم من دون التفصيل فيحكم به كما في النظاير التي مرت وارشان في بداهة الحكم
الكلي ولا ينفع فيه جلية الحال الا برى الجدال وقد الله على طلب الكمال وما على الا التوفيق
من اولي الافضال قوله فلا اقل من ان يوجد ذكر الحاجة اقول فان قلت يجوز

ان يكون الثاني موجدا لكل واحد من اجزاء سلسلة بواسطة الحلقات السابقة على ذلك
الواحد ويكون ترتب الآحاد باعتبار الشرطية الآتية لا باعتبار الفاعلية فلا يلزم توارد
العلتين على معلول واحد ولا انقطاع السلسلة ولا يندفع ذلك بان يقال ان الكلام في الممكنات
المرتبة من جهة الفاعلية لانه قد يمنع هذا الترتيب في الممكنات الغير المتناهية اذ يجوز
ان يكون ترتبها بوجه آخر ويكون فاعل كل منها امرا واحدا بشرط الآحاد السابقة او بآلتها
قلت حاصل الدليل ان فاعل الممكن اما الواجب او بواسطة او الممكن وح يتسلسل الكلام اليه حتى
يدور او يتسلسل ونسوق الكلام الى آخره وعلى هذا لا يتوجه الايراد اصلا اذ الكلام على
تقدير ترتبها باعتبار الفاعلية **قوله** وان وجدت لزم تخلف المعلول **اقول** اذا فسر العلة المستقلة
بما يكون وحده مؤثرا في جميع اجزاء المعلول وان توقف تاثيره على حصول شرط لم يمتنع
تخلف المعلول عنها وح يمكن اختيار هذا الشق وهو ان المراد بعلتها علة بكل
جزء من بينها يعلم انه لو اريد الفاعل بالحقيقة لم يتوجه عليه ما ذكر فان الفاعل بالحقيقة
بالنسبة الى المركب الذي جميع اجزائه مركب انما هو الفاعل على جميع اجزائه والاطلاق فاعل ذلك
المركب على فاعل بعض اجزائه اصطلاح مبني على المسامحة على ما علم من كلام الشيخ والقدر اراد
بهم من الفاعل المستقل هو المعنى فيندفع المعارضة المذكورة نعم يتجه المنع بان يقال
لا نم ان المركب الذي جميع اجزائه ممكن يجب ان يكون له علة يكون هي بعينها مؤثرة في كل
واحد من اجزائه بل انما يجب ان يكون لكل واحد من اجزائه علة مؤثرة فيه وربما كان
مجموع علل الاجزاء علة للمجموع ولا يكون علة بعينها مؤثرة في كل جزء وح فنقول علة مجموع
الآحاد ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية ونسوق الكلام **قوله** وعلى اصل الدليل
منع آخر **اقول** لا يخفى على من له ادنى مسكة انه كما ان الممكن الواحد يحتاج الى علة واحدة
كذلك الممكنات المتكثرة تحتاج الى علل متكثرة وان كل واحد من الآحاد مغاير للسلسلة
باسرها كيف وجملة داخل فيه كل واحد من الآحاد وليس كل واحد من الآحاد كذلك

فالجملة

فالجملة مفتقرة الى علة هي مجموع علل الآحاد وهو بعينه ما قبل المعلول الاخير الى غير
النهاية فان السلسلة المبتدأة مما قبله بلا واسطة علة للمعلول الاخير والسلسلة المبتدأة
مما قبله بواحد هو علة ما فوق المعلول الاخير وهكذا فجميع تلك السلاسل التي يشتمل عليها
السلسلة المبتدأة مما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الآحاد **قوله** قولكم انها يكتسب
بحد عبارة **اقول** انت تعلم كما ان الممكن يفتقر الى علة كذلك الممكنات الى علل وح يصح الترديد
في ان علل تلك الممكنات هي بعينها نفس الممكنات المعلولة او داخلة فيها او خارجة وكان الشارح توهم
ان ذلك الترديد مبني على كون السلسلة ممكنا واحدا وليس كذلك ولا في كلام القائل الذي اعترض
عليه ما توهم ذلك **قوله** وما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها فكلام خارج عن
التحصيل **اقول** بل هذا الكلام خال عن التحصيل لان مغايرة الجميع لكل واحد واحد من
اجلى البديهيات كما سبق **قوله** فحقه ان يكون معطوفا على قوله لو **اقول** لان المراد بالمؤثر
في قوله ان المؤثر في الجميع هو المؤثر المستقل على السوق والنظم الطبيعي يقتضي تقديم اثبات
المؤثر المستقل على اثبات ابطال كونه جزءا وعينا **قوله** فالاولى اعني الجملة التي يتعذر **اقول**
هذه المنفصلة ممنوعة بل الجملة التي يتعذر عدها الالوف متعسرة في جميع السلسلة فانه اذا
اخذ جزء من اجزاء السلسلة وترك ستمائة وتسع وتسعون جزءا ثم اخذ جزء آخر وترك مثله وكذا
الى غير النهاية يكون هذه الجملة من الآحاد يتعذر عدها الالوف ولا يلزم من وجود ما ذكر وقوع هذه
الجملة في احد الطرفين فان يطبق عدد الالوف على الآحاد ليظهر انتقال الزيادة في الجانب الغير المتناهي
كان رجوعا الى برهان التطبيق بعينه فتأمل **قوله** وليس المراد بها ههنا العلية والمعلولية



مطلقا بل الفاعلية **اقول** الفاعلية الموجبة لا مطلقا وانت خبير بان سياق كلام المحشي
يقتضي ان مقصوده مما ذكره من توجيه ان الفاعل مبدأ التاثير الى ههنا بيان
احكام العلة الفاعلية وان جرى بعضها في غير العلة الفاعلية بحكم جريان الدليل
فتدبر تمت بعون الملك الغفار والحمد لله وبيمنه استعان تم

تاريخ سنة سبع وعشرين وتسعمائة
في شهر جمادى الاولى
سنة ٩٢٧



ورق
١٢٤